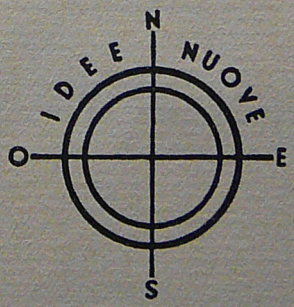
IDEE NUOVE

VOLUME III°: *CRISI DEI VALORI*

MAX SCHELER

CRISI DEI VALORI

CON UNA NOTA INTRODUTTIVA DI ANTONIO BANFI



VALENTINO BOMPIANI
MILANO 1936-XIV

Titolo originale: VON UMSTURZ DER VERTE
Traduzione di: FELIX STERNHEIM

COLLEZIONI
D
78
2
BIBLIOTECA CIVICA
BERTOLIANA - VICENZA

Proprietà letteraria riservata per tutti i paesi compresi i Regni di Svezia, Norvegia e Olanda

NOTA INTRODUTTIVA

Max Scheler (1875-1928) *è tra i pensatori europei il più rappresentativo della crisi che travagliò gli spiriti durante la guerra e nell'immediato dopoguerra, non perchè vi soggiacesse ma perchè anzi la visse profondamente, ne ebbe chiara coscienza e tentò con vigore di superarla.*

La sua adesione, molto libera del resto, alla corrente fenomenologica husserliana, per cui egli considerò la filosofia come l'intuizione dei principi, delle forme essenziali dell'essere che costituiscono l'immutabile trama, accentrantesi nell'Assoluto, su cui infinitamente varia s'intesse la vita, gli offrì un metodo coerente e insieme sottile e spregiudicato di ripresa di tutti i problemi metafisici e di analisi dei fatti di cultura e degli aspetti di spiritualità personale. Un senso penetrante della dialettica complessa, dell'intima tensione del vivente, un'acuta coscienza delle variazioni, dei contrasti, delle improvvise rotture, delle misteriose continuità, delle sfuma-

ture che si equilibrano instabilmente nel processo dell'esistenza personale e della cultura, si accompagna nello Scheler ad una fede assoluta nell'eternità incorruttibile dei valori spirituali, che stanno come i poli ideali per cui si sostiene e verso cui s'invera il tragico affanno della vita. La sua fu così una filosofia della Vita, sulle tracce di Nietzsche, di Dilthey, di Simmel, ma a differenza di questi e per influsso di Husserl e, in generale, del realismo idealistico d'origine platonica, egli concepì la Vita se non come l'atto, in una sfera di finità dell'infinità libera dell'idea che ha la sua verità in Dio.

Perciò, pur accettando e approfondendo la critica nietzschiana alla civiltà e alla mentalità borghese, come tipica forma di compromesso tra l'ideale e il reale, l'eterno e il temporale, ne rifiutò i motivi positivistico romantici. Egli vide piuttosto nella restaurazione della religiosità cristiana il necessario fondamento della riconsacrazione dei valori etici e religiosi, come pure assolute norme, da cui solo la persona e l'umanità attingono la loro energia d'azione e di sacrificio, la loro potenza costruttiva. S'avvicinò quindi al Cattolicesimo o piuttosto all'idea di un cattolicesimo eroico insieme ed umano; combattè perciò nell'ambito della Chiesa stessa per il rinnovamento della visione e della spiritualità cattolica, secondo il compito di ricostruttrice d'aristocrazie spirituali ch'egli assegnava, nella civiltà contemporanea al Cattolicesimo.

Ma pochi anni prima della morte se ne staccò vivacemente, completando nel campo della cultura

militante e per ragioni metafisiche ed etiche, quella rottura di ogni possibile compromesso tra fenomenologia e filosofia cattolica che già l'Husserl aveva provocato in nome dell'assoluta indipendenza ed universalità teoretica del pensiero fenomenologico, profondamente radicato nel terreno della filosofia moderna. Ripresa piena libertà critica, lo Scheler affrontò con ardore rinnovato i problemi metafisici, riconoscendone la natura complessa ed i vari elementi. Attento a cogliere i più caratteristici motivi metafisici della coscienza culturale contemporanea, ne approfondì e purificò il senso, cercando di ricondurli senza sforzo ad unità viva ed aperta. E in tale visione, che negli ultimi anni veniva abbozzandosi sempre più vasta ed elastica insieme nei suoi principi, venne chiarendo, senza arbitrarie semplificazioni, anche i problemi della cultura e della vita personale, indicando la via della loro soluzione in un umanismo eroico ed attivo, fondato su una visione tragica e dinamica insieme della vita.

I Saggi che qui si pubblicano tradotti — ed è la prima traduzione italiana dello Scheler — sono tra i più vivi e penetranti. I problemi fondamentali della vita morale e i loro più sottili, inattesi riflessi, che percorrono tutta la vita contemporanea, affiorano dinanzi allo spirito del lettore chiari, vibranti e non nell'acre freddezza di una pura analisi critica, ma nel calore di una ricerca ardente di fede.

ANTONIO BANFI

DEL RISENTIMENTO QUALE ELEMENTO COSTITUTIVO DELLE MORALI

Altro è scindere col pensiero il dato dell'appercezione interna in certi complessi, questi a loro volta in elementi definitivi « semplici », ed esaminare condizioni e conseguenze dei complessi, differenziati artificialmente mediante l' osservazione e l'esperimento, altro descrivere e comprendere le unità di esperienza e di significato che sono contenute *come tali* nella vita dell' uomo, senza essere ricavate da un processo artificiale di « sintesi » o di « analisi ». La prima via è quella della psicologia esplicativa e sintetico - costruttiva (orientata quanto a metodo secondo le scienze naturali); l' altra, la via della psicologia analitico-descrittiva (1). Le unità psichiche con cui opera il primo tipo d'indagine sono apprestate arti-

---

(1) Cfr. l'esposizione spesso esauriente di K. Jasper sulla differenza di connessioni causali e connessioni intellettive della vita psichica nella sua « Introduzione alla psicopatologia », 1913.

ficialmente. Non è pertanto necessario che quelle unità siano ricomprese in *un unico* atto di esperienza; le parti di una simile unità artificiale possono appartenere ad atti d'esperienza del tutto diversi. Così, il complesso di sensazioni di cui io ho coscienza in questo preciso momento appartiene ad unità d'esperienza totalmente diverse l'una dall'altra (all'appercezione della carta da scrivere, al fatto di sedere su una sedia, alla constatazione che sono nella mia camera, all'esperienza del mio scrivere ecc.). Parimenti io le posso raggruppare a piacere in dati complessi, e scindere analiticamente tali complessi in date parti. Inoltre si possono qui determinare geneticamente molte cose di cui non si ha alcuna « esperienza » e che vengono accertate solo comparativamente, mediante considerazioni causali che implicano termini iniziali e finali differenziati artificialmente; così p. es. la mia posizione d'equilibrio e le sensazioni che l'accompagnano sono determinate da sensazioni nell'orecchio, corrispondenti al senso di equilibrio degli statoliti che ivi si trovano. Ancora, in simile unità di esperienza, non viene ricompreso quel complesso di sensazioni e riproduzioni che vanno in essa perdute, come ad es. nell'appercezione che io abbia di un libro. La presenza di fatto di quegli elementi non esclude che di essi non ci si renda conto nell'esperienza unitaria di quell'appercezione. Viceversa, i dati psichici più complessi e più compositi (nel senso di questo primo tipo d'indagine) possono tuttavia in tanto essere fenomenali

mente *semplici*, in quanto ricorrano in *un unico atto* d'esperienza. Essi sono in tal caso: « fenomenologicamente semplici ». Un'amicizia da me vissuta, un amore, una offesa, un mio comportamento in una fase della mia infanzia, contengono, dal punto di vista di quel primo tipo d'indagine, un insieme delle cose più diverse (sensazioni, rappresentazioni, conclusioni, atti d'amore e di odio, sentimenti ecc.); le quali inoltre si localizzano in punti assai diversi del tempo obiettivo, e vengono interrotte da esperienze di tutt'altro genere e pertinenti a tutt'altre unità; si aggiunga il sonno, la veglia, la malattia, ecc. Tuttavia esse formano unità fenomenali di esperienza che, come tali, vengono in me vissute come attive (non dunque obiettivamente causali), e che concorrono a determinare le mie azioni e il mio comportamento. Certamente io posso benissimo tornare a scindere ognuna delle predette unità d'esperienza, in sottounità, p. es. all'interno di quell'« amicizia », in questo o quel « caso », in questa o quella « situazione », in quel dato sguardo o in quel dato sorriso dell'amico e così via. Però queste unità parziali debbono pur sempre essere unità d'esperienza, cioè a dire tali che acquistano unità e significato in un unico atto di esperienza, non mediante separazioni e collegamenti artificiali. Anche allora esse restano unità parziali d'esperienza, e non si trasformano in frazioni concettuali di un'esperienza unitaria. Le unità, ed i complessi cui pervengono i due tipi di indagine non coincidono mai e i loro risultati non conver-

gono mai in una reciproca fusione. Ma il loro estremo rapporto filosofico non ci interessa.

Nella parte seguente, verrà sottoposta ad indagine una di tali attive unità d'esperienza: il *risentimento*. Noi non usiamo certo questa parola per una nostra speciale predilezione per il francese, ma perchè non siamo riusciti a tradurla in tedesco. Inoltre da Nietzsche essa è stata ormai coniata a terminus technicus. In francese, nel suo significato naturale, io vi ritrovo due elementi: in primo luogo questo: nel risentimento si rivive e si risente una determinata reazione emozionale contro altri; un rivivere e un risentire che fanno penetrare e sprofondare maggiormente nel centro della personalità quell'emozione, mentre contemporaneamente l'allontanano dalla zona di azione e di espressione della persona. Questo continuo rivivere l'emozione è naturalmente molto diverso dal semplice ricordo intellettuale di lei e dei precedenti cui essa « rispose ». E' proprio un rivivere l'emozione tal quale, un tornare a sentirla, un risentirla (1). Inoltre la parola indica che questa emozione è di qualità negativa, che essa contiene cioè un tratto di ostilità. Forse la parola tedesca « Groll » sarebbe ancora la più appropriata ad indicarne un significato costitutivo fondamentale. Il « grollen » è proprio un certo qual sdegno albergato nascostamente nell'animo, frenato ed indipendente dall'attività del soggetto, uno sdegno

---

(1) Sulla particolarità di questo processo cfr. il mio libro « Fenomenologia e teoria della simpatia » Halle, 1913, pag. 7.

che si forma a conclusione di ripetute esperienze di moti d'odio e di altre emozioni ostili; che non contiene ancora alcuna determinata intenzione ostile, ma alimenta in sè la possibilità di tutte.

I

FENOMENOLOGIA E SOCIOLOGIA DEL RISENTIMENTO

Fra le scoperte, assai scarse, che sono state fatte in epoca recente sulla origine e provenienza delle valutazioni morali, quella di Federico Nietzsche sul *risentimento* come fonte di tali valutazioni, resta la più profonda, anche se dovesse rivelarsi erronea la sua affermazione più particolare che la morale cristiana, in particolare l'amore cristiano, sono la più fine « fioritura del risentimento stesso » (1).

« Questo è il fatto: dal tronco di quell'albero della vendetta e dell'odio, l'odio ebraico — l'odio più profondo e più sublime, perchè creatore di ideali, sovvertitore di valori, e di cui mai fu in terra l'uguale — sbocciò qualcosa di altrettanto incomparabile, un *nuovo amore*, il più profondo ed il più sublime di tutti gli amori: — e da

(1) Vedi « Genealogia della morale » I, 8.

quale altro tronco avrebbe potuto esso nascere ?.... Ma soprattutto, non si creda che esso sia cresciuto come la vera e propria negazione di quella sete di vendetta, come l'opposto dell'odio ebraico! Oh no, il contrario è vero! L'amore sbocciò da quell'odio come la sua corona, come la corona trionfante allargantesi sempre più nella chiarità pura e piena del sole e spiegantesi nel regno della luce e dell'altezza verso le mète di quell'odio, verso vittoria, bottino, seduzione, con lo stesso impeto e la stessa pressione con cui le radici di quell'odio sprofondavano sempre più a fondo, sempre più avide, in tutto quanto fosse profondo e cattivo. Questo Gesù di Nazareth, evangelo incarnato dell'amore, questo « liberatore » che arreca vittoria e beatitudine ai poveri, agli ammalati, ai peccatori — non era egli forse la seduzione nella sua forma più stranamente paurosa e più irresistibile, la seduzione ed una via obliqua appunto verso quei valori *ebraici* e quelle innovazioni *ebraiche* dell'ideale? Non ha forse Israele *raggiunto* proprio sulla via traversa di questo « liberatore », di questo suo apparente contraddittore e dissolvitore la mèta estrema della sua sublime brama di vendetta? » (Genealogia della morale I, 8).

« La rivolta degli schiavi nella morale comincia col fatto che il risentimento diventa esso stesso creatore e genera dei valori: il risentimento di esseri cui è negata l'unica vera reazione, l'agire, e che si mantengono indenni solo mediante una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica nasce da un *sì* trionfante, detto a sè stesso,

la morale degli schiavi dice in precedenza *no* a un « al di fuori », a un « altro » a un « non sè stesso »: e *questo no* è la sua azione creatrice. Questo rivolgimento dello sguardo che pone i valori — questa *necessaria* traiettoria verso l'esterno invece che il ritorno su sè stessi — appartiene appunto al risentimento: la morale degli schiavi ha sempre bisogno, per sorgere, di un mondo esterno e avversario, ha bisogno, per dirla fisiologicamente, di stimoli esterni, per giungere a una qualsiasi azione; — la sua azione è fondamentalmente reazione » (I. 10).

Non vedo nulla, ma odo. E' tutto un sussurro e un bisbiglio cauto, maligno, da tutti gli angoli, da tutti i cantucci. Mi sembra che si mentisca; una dolcezza zuccherina è appiccicata ad ogni suono. La debolezza ha da essere spacciata bugiardamente per merito; non c'è dubbio — è proprio così come diceva Lei... » — Coraggio. Avanti ! « ... e l'impotenza che non ribatte in « bontà »; la pavida bassezza in « umiltà », il sottomettersi a chi si odia in « obbedienza » (verso uno di cui essi dicono che imponga tale sottomissione: lo chiamano Dio). L'inoffensività del debole, la viltà persino di cui è ricco, il suo stare-alla-porta, il suo inevitabile dovere-attendere, acquista qui buon nome, la « pazienza »; oppure si chiama anche *la* virtù; non-potersi-vendicare si chiama non volersi-vendicare, anzi magari perdono (« perchè *loro* non sanno quel che si fanno — noi soli sappiamo quel che *loro* fanno ! »). Si parla anche — e sudano freddo — dell'« amore verso i proprî nemici » (I, 14).

Questi a un dipresso i passi più notevoli in cui Federico Nietzsche enuncia e svolge la sua curiosa tesi. Noi trascuriamo per ora il riferimento da lui fatto del risentimento ai valori cristiani, per penetrare più a fondo nell'*unità di esperienza*, che viene designata con quella parola.

Vogliamo pertanto porre in luogo della parola una rapida caratterizzazione e descrizione della cosa. Il risentimento è una forma di *autoavvelenamento psichico* con cause ed effetti nettamente determinati. Esso è un persistente atteggiamento psichico che sorge dalla repressione sistematica di certi moti e certi affetti spirituali, che in sè sono normali ed appartengono alla costituzione fondamentale della natura umana, e che ha per effetto alcune costanti impostazioni rispetto a dati tipi di pseudovalori ed ai giudizi valutativi a questi corrispondenti. Fra tali moti ed affetti vanno in prima linea presi in considerazione: il sentimento e l'impulso della vendetta, l'odio, la cattiveria, l'invidia, la malignità. L'elemento più importante nella formazione del risentimento è l'impulso di vendetta. La parola stessa di « risentimento » indica, come già dicemmo, che i moti spirituali di cui qui si tratta si costruiscono sulla preliminare comprensione di un moto *altrui*; si tratta cioè di reazione, di risposta. Un simile impulso reattivo è anche quello della vendetta, a differenza di altri impulsi attivi e aggressivi, sia amichevoli che ostili. Ogni impulso di vendetta deve essere stato preceduto da un attacco o da una offesa. Qui è soprattutto da notare che l'impulso di ven-

detta non coincide minimamente con l'impulso al contraccolpo o alla difesa, anche quando queste reazioni siano accompagnate da ira, rabbia o sdegno. Se un animale assalito morde il suo assalitore, questo non è ancora vendetta. Anche la risposta immediata ad uno schiaffo non è vendetta. Due sono le caratteristiche essenziali della vendetta; una repressione almeno momentanea, o protratta per un certo tempo, dell'impulso formatosi immediatamente, della reazione (e dei moti d'ira ad esso collegati), ed unitamente a questa il rinvio della reazione ad altro tempo, a congiunture più favorevoli (« aspetta un po', quest'altra volta »); la repressione però causata da una riflessione che prevede, che reagendo immediatamente si avrebbe la peggio; infine, collegato a tale riflessione, il chiaro sentimento del « non potere », dell'« impotenza ». Già la vendetta è pertanto un'esperienza che si edifica su una preliminare esperienza di impotenza; essa è dunque propria di chi è « debole », qualunque sia poi il punto più preciso della sua debolezza. Inoltre è essenziale alla vendetta la coscienza dell'« occhio per occhio », e di non costituire pertanto mai una semplice reazione inqualificata. In virtù di questi due elementi l'impulso della vendetta fornisce il punto di partenza più adatto del risentimento (1). La nostra lingua

---

(1) Quando Steinmetz, nei suoi interessanti studi sulla genealogia del sentimento di vendetta, costruisce una vendetta « indiretta » come grado introduttivo alla vendetta « diretta » e cita come esempio che in stadi primitivi dell'evoluzione umana, subita da alcuno una ferita, costui annienta anche animali (ad es. il primo cavallo che capita) o alberi e oggetti inanimati, egli mo-

presenta una fine gradazione. Dal sentimento vendicativo attraverso Groll (rancore) Neid (invidia) e Scheelsucht (livore) fino alla Hämischkeit (malignità) si ha per così dire un crescendo del sentimento e dell'impulso fino a sfiorare il vero e proprio risentimento. Vendetta e invidia, questi primi modi di negazione ostile, hanno per solito ancora oggetti determinati. Esse esigono determinate circostanze per sorgere e sono vincolate a determinati oggetti, di modo che scompariscono con il venir meno di questi o di quelle. La vendetta riuscita elimina il sentimento vendicativo, così pure la punizione di colui che l'impulso vendicativo ha di mira; ed anche l'autopunizione ed altrettanto il vero perdono. Anche l'invidia scompare quando il bene che io invidio ad altri diventa mio proprio. Il

---

stra di travisare l'essenza dell'intenzione vendicativa, che a differenza di affetti puramente *attuali*, come ira, rabbia ecc.; è *sempre diretta*. Anche il civilizzato ha impeti d'ira quando arrabbiato fa tutto a pezzi. Ma essi non hanno nulla a che fare con la vendetta. Se invece si tratta di vendetta si danno allora diverse possibilità. L'oggetto distrutto può rientrare a far parte della vendetta, o in funzione di un'effettiva o presunta « appartenenza » (ad es. proprietà o possesso), oppure in funzione simbolica che non deve essere necessariamente continuativa ma può anche essere istantanea (« Faccio finta che questa cosa sia lui »). Rientrano pertanto qui non solo l'annientamento di quadri o la trafissione di fotografie, ma eventualmente anche lo spiegazzamento di un foglio di carta o del fazzoletto. Infine, in tanto può essere la vendetta « priva d'oggetto », in quanto essa si diriga non verso un *determinato* oggetto ma ricomprenda tutto il luogo ove l'offesa fu arrecata, un territorio, una città, ecc., magari il mondo intero quale « altruità » in genere. Un simile caso si è ad es. verificato, or non è molto, in un caso (Wagner) di omicidio in massa. Ma anche qui la vendetta è « diretta ». In tutti i casi di vendetta gentilizia, (Blutrache), non si verifica affat-

livore invece è già un atteggiamento che non è vincolato nello stesso senso a determinati oggetti; esso non sorge in determinate occasioni per venir meno col venir meno di quelle. Ma piuttosto *si vanno per esso ricercando* in persone e cose quei valori che possono soddisfarlo. La tipica denigrazione del livore, il suo strappare dal piedestallo, l'accentuazione che subiscono i valori negativi di cose e persone, e che è tanto maggiore quanto più essi si accompagnino a ingenti valori positivi; il suo indugiare in questi momenti negativi, accompagnato da un acuto senso di benessere per la loro presenza; tutto questo si organizza in un solido e costante stampo attraverso cui può scorrere la materia d'esperienza più diversa.

L'unica concreta esperienza di vita che ha l'uomo livoroso è già tutta *organizzata* in questo

---

to, — cose si è interpretato — un trasferimento *secondario* della vendetta sugli appartenenti alla stirpe dell'offeso (giustificato dal presentimento del dolore che l'offensore certo proverà dato il suo con-sentire con l'appartenente che ora funge da oggetto della vendetta), ma si ha solo la considerazione della famiglia, della stirpe, ecc. quale *autrice* dell'offesa, autrice rispetto alla quale il membro offensore funge da organo. (Come se mozzassi un piede a chi mi mozzò la mano). Del resto pare che il germe ultimo della vendetta non sia legato ad una offesa o ad una menomazione del proprio valore arrecata da un altro individuo, ma possa essere suscitato anche da una minorazione provocata da noi stessi (o da una minorazione altrui sentita simpaticamente). Così quando si dice: «Potrei prendermi a schiaffi, strapparmi i capelli, ecc.». Questi fenomeni non hanno ancora nulla di comune con il pentimento e col bisogno di espiazione che non sono impulsi vitali ma atti spirituali e si esauriscono nell'ambito dei valori morali; Cfr. Steinmetz «Studi etnologici sulla prima evoluzione della pena» 1894, cfr. inoltre il mio scritto: «Vom Weg der Reue» in «Vom Ewigen im Menschen» vol. I, Lipsia, 1918.

stampo e in questa struttura che scelgono e realizzano proprio quell'unica fra tutte le infinite possibili esperienze. Qui dunque l'atteggiamento di invidia non è più una semplice conseguenza di *una* esperienza d'invidia; ma l'esperienza si forma del tutto indifferente se il suo oggetto sia o no in relazione diretta o indiretta ad un danno o ad un vantaggio, ad un avanzamento o ad un ostacolamento anche solo possibili dell'individuo in questione. Nella « malignità » l'impulso detrattivo è diventato ancora più profondo e più interiore ed è sempre pronto a scattare e rivelarsi in un gesto non rattenuto, in un sorriso, ecc. Un'analoga progressione passa dalla semplice gioia maligna pel male altrui alla « cattiveria » che cerca di produrre sempre nuove occasioni di quella gioia e che molto più di quella appare svincolata da *determinati* oggetti. Ma tutto questo non è ancora risentimento, bensì solo stadî preliminari della sua formazione. Sentimento di vendetta, invidia, livore, malignità, cattiveria, solo allora entrano a formare il risentimento, quando non avviene nè un loro superamento morale (così per la vendetta ad es. un perdono *vero e schietto*) nè un'azione che costituisca l'espressione esterna adeguata del moto spirituale interno; es. inveire, minacciare col pugno, ecc.; e quando questo non si verifichi perchè la coscienza ancor più profonda della propria impotenza ostacola simile azione e simile espressione. Il bramoso di vendetta che dal suo impulso viene portato all'azione e si vendica; colui che pieno di

odio arreca danno al suo nemico o almeno gli « dice la sua », o che solo inveisce presso altri contro di lui; l'invidioso che si sforza di perseguire il bene che la sua invidia tiene d'occhio, col lavoro, col baratto, con la violenza e il delitto: tutti costoro non cadono nel risentimento. La nascita di questo è condizionata al fatto che quegli affetti, particolarmente intensi, siano accompagnati passo passo dall'impotenza di tradurli in atto, ed essi debbano perciò venire « ingoiati », sia per debolezza fisica o psichica, sia per timore di coloro cui quegli affetti si riferiscono. Il risentimento, dunque, è già per sua natura circoscritto sempre ai *dominati*, a *coloro che servono*, a coloro che invano si scuotono contro il pungolo di una qualche autorità. Ove esso si manifesta in altri si tratta o di una vera infezione psichica, — cui il veleno straordinariamente contagioso del risentimento è particolarmente adatto — o d'uno di quegli stimoli da cui procede la formazione del risentimento che è stato violentemente represso all'interno e che ora si rivolta in questa forma di « amareggiamento » e di « avvelenamento » della personalità. Il servo bistrattato cui è concesso di sfogarsi in invettive nell'anticamera non cade preda dell'avvelenamento interiore proprio del risentimento; lo diventa invece se deve pur sempre « far buon viso a cattivo gioco » (come dice plasticamente il motto) e seppellire in sè ogni sentimento ostile.

Ma vogliamo ora esaminare un po' più da vicino le diverse fonti del risentimento.

Gli impulsi vendicativi portano tanto più facilmente alla formazione del risentimento quanto più il sentimento di vendetta si trasforma in vera e propria *bramosia di vendetta*, quanto più la direzione dell'impulso vendicativo si trasporta su oggetti indeterminati che abbiano comune solo una data caratteristica, e quanto meno esso si placa col compimento della vendetta contro un determinato oggetto. Un sentimento di vendetta eternamente insoddisfatto, specialmente se accompagnato dalla coscienza di « aver ragione », (che è implicita per sua natura al sentimento di vendetta mentre manca per es. nell'accesso d'ira) si esalta fino all'idea di un « dovere », e può addirittura portare ad un interno sfiorire ed alla morte (1). Radicata tale bramosia di vendetta, si cercano affannosamente — e indipendentemente da atti di volontà coscienti — gli avvenimenti che possono dare occasione ad un moto interno di vendetta, e si vedono falsamente intenzioni di offesa in ogni possibile, immaginabile azione e manifestazione altrui. Una « permalosità » particolarmente grande è assai spesso anche sintomo di un carattere vendicativo. La bramosia di vendetta cerca poi ogni occasione di sfogarsi. Si assale di fatto, ovunque si creda di potersi vendicare. Ora, tale bramosia di vendetta porta alla formazione del risentimento quanto più la repressione dell'esecuzione della vendetta, imposta dalla reintegrazione del proprio valore mina

(1) Esempi di J. M. Guyau «Esquisse d'une morale sans obligation et sanction ».

rato o del proprio « onore » e dal « risarcimento » del danno sofferto, e la repressione della *rappresentazione fantastica* interna della vendetta stessa, s'avvicinano al limite dell'eliminazione del *moto* di vendetta in sè. E' solo a questo punto che agli affetti originari si aggiunge la tendenza alla detrazione altrui, con il che si riesce ad eliminare, in via illusoria, la tensione.

Tutte queste condizioni concorrono tanto più pienamente quanto più si aggiungano i seguenti fattori: al sentimento di vendetta — che già di per sè riposa sulla repressione per impotenza del primo impulso reattivo — è essenziale la tendenza ad una repressione e ad un rinvio sempre *ulteriore*. Anche il proverbio lo esprime dicendo che la « vendetta è più buona fredda ». Essa quindi — ceteris paribus — è sempre l'atteggiamento della parte più debole. Altrettanto essenziale è una certa *parificazione* che in essa deve ricorrere fra l'offeso e l'offensore (1). Lo schiavo, che sia di natura servile, che si senta e si sappia schiavo, non esige *vendetta* se viene offeso dal padrone e neppure il

(1) L'enorme esplosione di risentimento della rivoluzione francese contro la nobiltà e tutto ciò che atteneva alla vita di questa, sarebbe stata assolutamente impensabile, — come del resto già la formazione di quel risentimento — se quella nobiltà (vedi i calcoli di W. Sombart in « Lusso e capitalismo » pag. 10-24) non si fosse per i quattro quinti della sua sussistenza nominale permeata di « roture » borghese, attraverso l'acquisto da parte borghese dei beni dei notabili, spesso con nome e titolo, e attraverso la contaminazione prodotta dai matrimoni di interesse. Solo il nuovo senso di *parità* dei rivoltosi contro la casta dominante potè dare al loro risentimento tutta l'asprezza che effettivamente ebbe.

servitore servile che venga sgridato; nè il bambino che si prende uno schiaffo. Viceversa, sono particolarmente favorevoli al nascere di sentimenti vendicativi la grande pretensiosità interna nascosta, la grande superbia cui non corrisponda una condizione sociale esterna adeguata. Sociologicamente ne consegue l'importante constatazione che si formano quantità tanto più rilevanti di quella dinamite psichica che è il risentimento quanto più grande sia la *differenza* fra la rilevanza pubblica, la posizione giuridica, politico - costituzionale e tradizionale dei gruppi e la loro *potenza di fatto*. Quel che importa non è ogni singolo di questi fattori ma la loro differenza. In una democrazia che non fosse solo politica ma sociale, tendente cioè anche alla eguaglianza economica, — il risentimento sociale sarebbe per lo meno scarso. Ma sarebbe anche scarso, e lo fu, per es. in una società ordinata a caste come quella antica indiana, o in un ordinamento di ceti nettamente articolato. La carica estrema di risentimento sarà invece posseduta da *quella* società in cui, come nella nostra, a diritti politici e civili press'a poco uguali e ad una formale parità sociale riconosciuta pubblicamente, si accompagnano sperequazioni di fatto molto sensibili di *potenza* di posizione culturale. Società in cui ognuno ha « diritto » di confrontarsi con ogni altro eppure non può « confrontarsi di fatto ». Qui, — prescindendo del tutto dai caratteri e dalle esperienze individuali, — è assicurato un forte permeamento della società col risentimento già dalla *struttura*

stessa della società. A questo fattore si aggiunge l'altro che il sentimento di vendetta si trasforma tanto più in risentimento quanto più si riporti a condizioni continuative, sentite continuamente come offensive e *sottratte* alla volontà dell'offeso; quanto più l'offesa venga sentita come *destino.* Ciò è soprattutto evidente nel caso in cui un singolo o un gruppo senta già il suo *essere* come qualche cosa che esige vendetta. Per l'individuo ciò si verifica in tutti i casi di difettosa costituzione fisica e di minorate disposizioni naturali, in modo particolare se facilmente visibili all'esterno. Il risentimento dello storpio è ben noto; parimenti quello dello stupido anormale. L'enorme risentimento ebraico — che Nietzsche pone giustamente in rilievo — è alimentato, in primo luogo, dall'enorme orgoglio naturale di questo popolo (« Il popolo eletto »), secondariamente dal secolare disprezzo e dalla secolare oppressione, sentite ormai come « destino »; in tempi recenti dalla formale parità costituzionale unita alla posposizione di fatto. L'avidità, estremamente accentuata di questo popolo è senza dubbio, accanto ad altri fattori di disposizione naturale e ad altre cause, anche una conseguenza del disturbo fattosi ormai costituzionale del sentimento ebraico del valore di sè, la compensazione per la mancanza di un riconoscimento sociale corrispondente al senso nazionale del proprio valore. Anche per i movimenti rivoluzionari della 4ª classe, la sensazione che già l'esistenza del proprio gruppo e la sua fatale conformazione sono qualche cosa che

« grida vendetta » è un potente motore delle sue manifestazioni. Quanto più una continua pressione sociale viene sentita come fatale, tanto meno possono nascere forze per modificare praticamente quelle condizioni; ma tanto più essa si sfoga in una critica universale priva di ogni meta positiva. Questo genere particolare di « critica », che si potrebbe chiamare « critica del risentimento », consiste nel fatto che ogni rimedio apportato alla cosa criticata non soddisfa — come avviene invece per ogni critica positiva — ma tutto al contrario suscita malcontento, perchè limita l'esaltazione del piacere che inerisce al puro biasimo e alla pura negazione. Per molti dei nostri partiti politici vale oggi la massima che nulla può arrecare loro e ai loro rappresentanti maggior dispiacere che l'avvelenamento del loro alto sentimento di « opposizione radicale », effettuato o *realizzando* parte del loro programma, o chiamando alla collaborazione positiva della vita statale alcuni dei loro rappresentanti. La « critica del risentimento » ha appunto la caratteristica di non « volere » in fondo affatto quello che pretende di volere; essa non critica per rimediare al male ma si serve di questo come un pretesto per sfogarsi. Chi non conosce alcuni nostri noti parlamentari la cui critica è così assoluta incondizionata, smisurata, proprio perchè di nessuna cosa sono tanto sicuri come del fatto che mai diventeranno ministri? Solo là dove questo *timore* del potere — contrariamente alla *volontà di potere* — diventa costituzionale, il risenti

mento è motore della critica. Ed è ormai vecchia esperienza che il veleno della critica politica di un partito può essere senz'altro reso innocuo chiamando il partito alla collaborazione positiva nello Stato (1).

Una seconda fonte della formazione del risentimento è costituita dall'invidia, dalla gelosia, dallo spirito di concorrenza. L'« invidia » nel senso comune della parola scaturisce dal senso di impotenza che si oppone al nostro desiderio di un dato bene per il fatto del possesso di altri. La tensione fra il desiderio e l'impotenza porta però all'invidia solo là dove si scarica in un atto o in un comportamento di odio verso il possessore di quel bene; là dunque dove, illusoriamente, si sentono l'altro e il suo possesso come *la causa* del nostro doloroso non possesso del bene. Questa illusione, che ci rappresenta come attività positiva « contro » il nostro desiderio (2), ciò che non è di fatto che

---

(1) Il nostro attuale semiparlamentarismo, da un lato, in quanto forma di scarico del risentimento, agisce beneficamente sulla sanità interna del popolo, ma dall'altro, e cioè nella misura in cui il Parlamento è escluso dall'effettiva attività di governo o almeno dalla funzione di costituire una selezione delle migliori personalità politiche e delle più forti volontà della Nazione, produce solo quei tipi di risentiti i cui voti di sfiducia piuttosto che scuotere consolidano le posizioni dei ministri.

(2) Nell'invidia perciò il mero possesso da parte d'altri del bene cui aspiriamo ci appare come una vera e propria sottrazione « da parte d'altri »; questo deriva dal fatto che nella nostra contemplazione spirituale del bene, per prima cosa (illusoriamente) *se lo appropriamo*, sicchè la successiva scoperta del suo possesso da parte d'altri ci appare come una « forza » che ci sottrae il bene, come « sottrazione ».

la *nostra impotenza* di impossessarci del bene, diminuisce, in certo modo l'originaria tensione. Senza la esperienza particolare di questa impotenza non si può dare vera e propria invidia; nè essa si dà senza quell'illusorio rapporto causale. Il semplice dispiacere per il possesso da parte d'altri del bene cui io aspiro non è « invidia »: esso è motivo perchè io mi procuri in qualche modo quel bene o uno simile, col lavoro, comprandolo, con la violenza, la rapina. L'invidia nasce solo là dove fallisce il tentativo di procurarsi il bene in simile modo; e dove interviene il sentimento dell'impotenza. Perciò è un errore fondamentale quello di porre anche l'invidia fra gli altri momenti psichici (avidità, brama di dominio, vanità) che sono forze agenti nello sviluppo della civiltà. L'invidia non tende ma allenta solo la volontà del perseguimento. E ancora, l'invidia conduce solo là e tanto maggiormente alla formazione del risentimento quanto più si tratti di beni e di valori per loro natura *non perseguibili*, e quanto più questi si trovino in una sfera di comparabilità del nostro essere rispetto all'altrui. L'invidia più impotente è insieme la più terribile. L'invidia che determina il più forte risentimento è pertanto quella che si dirige sull'*essenza* individuale di un'altra persona, l'invidia esistenziale. Questa invidia è come se sussurrasse continuamente: « tutto ti potrei perdonare, ma non che tu sei quel tu e quell'essere che appunto sei; ma non che non sono io ciò che sei tu; che « io » non sono « tu ». Questa « invidia » invidia ad altri già la pura esistenza che come *ta-*

le viene sentita quale « peso », quale « rimprovero » alla propria persona. Nella vita di uomini grandi si danno sempre dei momenti critici in cui amore e invidia verso un'altro che essi devono apprezzare per i suoi grandi meriti si vanno labilmente alternando ed è solo lentamente che l'uno o l'altra si fissa in modo definitivo. Questo intende Goethe quando dice « Di fronte al grande merito non c'è che una salvezza, ed è l'amore ». Nell'atteggiamento di Antonio verso Tasso, nella terza scena del secondo atto, l'autore rappresenta appunto tale stato di labilità. Fra Mario e Silla, Bruto e Cesare agisce un analogo dinamismo. Ma prescindendo da questi casi relativamente rari di invidia esistenziale, quelle che sogliono determinare l'invidia del risentimento sono in primo luogo attitudini innate più o meno diffuse, qualità della natura e del carattere di individui e gruppi: invidia della bellezza, della nobiltà, e in genere invidia di valori ereditari più che l'invidia di possesso, censo, nome, onore. E' solo a questi ultimi tipi di invidia che si riannoda il fenomeno di cui dovremo parlare più avanti della svalutazione illusoria di quei valori positivi che hanno originariamente causato l'invidia.

In tutti questi casi però la nascita del risentimento è collegata ad una specie di *comparazione valutativa di sè con altri*, che richiede una breve indagine separata. Noi facciamo continuamente comparazioni fra il nostro valore o il valore di qualche nostra qualità, ed i valori altrui; lo fanno tutti:

il nobile e il volgare, il buono e il cattivo. Chiunque ad esempio si scelga un modello, « un eroe », è in qualche modo vincolato a tale valore comparativo. Ogni gloria, ogni ambizione, come del resto anche un comportamento quale ad esempio l'« Imitazione di Gesù Cristo » è formata di simili comparazioni. Noi non possiamo essere d'accordo con G. Simmel quando egli pretende di definire la « persona nobile » come quella che non paragona sè ed il suo valore ad altri ma « respinge ogni paragone ». Chi rifiuta ogni paragone non è nobile, ma uno degli « originali » di Goethe, un « matto per conto suo », quando non è uno snob. Ma è certo che Simmel vede almeno parzialmente giusto. Ogni « atto cosciente di comparazione » può realizzarsi in tanti modi diversi. Due di questi consistono nel fatto che *o* i membri della comparazione sono già compresi in particolari atti percettivi *prima* e indipendentemente dal processo comparativo e dalla relazione che ne deriva, ad es. « simile », « uguale », ecc. (casi in cui non precede alcuna attività comparativa), *oppure* i termini della comparazione vengono dati, solo nell'atto che vanno a riempire i fondamenti fino allora *indeterminati* di un fenomeno unimembrale o di pura relazione comparativa, percepito già in precedenza. Sono dati fenomenali accertati che la relazione tra due elementi (colori, toni, volti, ecc.) ci può essere già data, quando sia dato *uno solo* dei membri, così ad es. una determinata somiglianza di un volto con un altro di cui non abbiamo ancora la rappresentazio-

ne e che andiamo a cercare in seguito nella memoria. Qui è preliminare la coscienza di una relazione fra i contenuti — sia semplici che complessi — che determina il sorgere consapevole dell'altro contenuto. Non solo; si possono provare fenomenalmente esperienze di relazione pura, tali cioè che scelgono i loro fondamenti — di cui solo in questo modo veniamo ad avere coscienza — solo secondariamente, di modo che i contenuti corrispondenti sottentrano a riempire i posti ancora indeterminati di una relazione che ci è già data ed è già qualificata. Queste differenze sono qui di grande importanza. Ciò che Simmel chiama l'atteggiamento della « nobiltà » consiste nel fatto che la comparazione valutativa fra il mio valore e il valore altrui non diventa mai *condizione* fondamentale per la comprensione del mio e dell'altrui valore, e che essa non limita nè seleziona mai secondo il loro contenuto quei valori miei od altrui di cui giungo ad avere comprensione. Il « nobile » ha una oscura coscienza del suo *valore* e della pienezza del suo essere; una coscienza ingenua, irriflessa che riempie continuamente ogni attimo consapevole della sua esistenza. Egli è così un essere radicato nell'universo per conto suo. Questa coscienza non è nulla meno che « superbia » — atteggiamento che risulta proprio dall'esperienza di una *diminuzione* di questa « ingenua » coscienza del valore di sè e da un conseguente « aggrapparsi », molto artificiale, a quel valore; atto dunque della sua comprensione riflessa e del suo « preserva-

mento » (1). E' appunto questo sentimento ingenuo che ha il nobile del proprio valore, sentimento che l'accompagna come la tonicità i muscoli, quello che gli fa *tranquillamente* accettare i valori positivi altrui in tutta la pienezza del loro contenuto e della loro configurazione; e che appunto gli fanno « concedere » ad altri con liberalità e larghezza, quei valori. Il fatto che l'universo contenga *per di più* quei valori positivi altrui, riempie il « nobile » di *gioia* e gli rende il mondo più amabile di quanto non gli fosse prima. Questo sentimento ingenuo del nobile del proprio valore, non si « compone » affatto di tanti distinti sentimenti relativi ai valori delle sue singole qualità, capacità, attitudini; ma poggia piuttosto originariamente sul suo « *essere* ». Per questo appunto egli può in tutta tranquillità accertare comparativamente che l'altro lo « supera » in questa o quella « qualità », in questa o quella e magari in ogni capacità. Da ciò il sentimento ingenuo del valore del suo essere, che non ha bisogno di dimostrarglisi o di giustificarglisi per mezzo di opere e di capacità, ma che al più in esse deve « conservarsi », non risulta affatto diminuito. Invece l'essenza del « volgare » (in senso pregnante) consiste in ultima analisi nel fatto, che la comprensione del valore proprio o dell'altrui avviene solo sul *fondamento* della comprensione della relazione *fra* valore proprio e valore altrui, e che in fondo vengono

---

(1) La superbia si fonda dunque sempre su una *mancanza* di quella naturale coscienza di se.

chiaramenti compresi solo quei valori che originano « possibili » differenze nella comparazione fra sè e gli altri. Il nobile ha esperienza dei valori *prima* del paragone; il volgare ne ha esperienza solo *mediante* e *nel* paragone. Quindi nel « volgare » la struttura: « rapporto fra valore proprio e altrui » diventa condizione selettiva della comprensione dei valori in genere. Egli non può concepire in altri alcun valore senza considerarlo *contemporaneamente* come « più alto » o « più basso », « più » o « meno » del suo proprio valore, senza cioè *misurare* sè rispetto agli altri e gli altri rispetto a sè.

Sul comune fondamento di tale impostazione si distinguono ora due sottotipi che si differenziano a seconda che quella impostazione comparativa si ricolleghi a forza e a potenza ovvero a debolezza e impotenza. La specie « forte » del tipo « volgare » è data dall'« ambizioso », la specie debole dal « risentito ».

Con il termine di « ambizioso » noi non indichiamo colui che energico e pieno di forza ambisce potenza, possesso, onore e altri beni pregevoli. Finchè egli ha presente il valore del contenuto in sè di « una cosa », che egli nella sua attività e nella sua professione valorizza e di cui si fa rappresentante, quel nome non gli spetta. Ambizioso invece è colui per il quale l'essere di più, il valere di più ecc. nella possibile comparazione con altri si *sovrappone* come *contenuto finale* della sua ambizione ad ogni qualsiasi valore oggettivo qualificato: colui per il quale ogni e qualsiasi « cosa » vale solo come cau-

sa indifferente per eliminare l'opprimente sensazione dell'« essere da meno », che si ha in questo tipo di comparazione. Se questo tipo di interpretazione dei valori diventa in una società dominante, l'anima di simile società è data allora dal « *sistema della concorrenza* »: la quale s'esprimerà in forma tanto più « pura », quanto meno il paragone sarà limitato a determinate sfere, (corrispondenti, ad es. a ceti), e alle idee che a questi si riconnettono di « adeguatezza al ceto » in riguardo a tenore di vita, costumi, ecc. Il singolo contadino medievale prima del Sec. XIII non si confronta con il signore feudale, nè l'artigiano col cavaliere ecc. Egli si confronta tutt'al più con il contadino più ricco e più considerato, e così fa ognuno solo all'interno del *proprio ceto*. Una certa idea dell'unità obiettiva dei compiti della vita di ogni ceto, compiti propri del gruppo come tale, *limita* qui la comparazione all'interno d'ognuna di queste unità, che al massimo vengono poi confrontate fra loro come totalità. Perciò in simili tempi domina ovunque su tutti i rapporti il pensiero del « posto » assegnato da Dio e da natura, posto su cui ognuno si sente « posto » e in cui si ha da compiere il proprio particolare dovere. Il sentimento del proprio valore e le pretese d'ognuno si aggirano qui solo all'interno di questi valori locali. Dal re fino alla puttana e al boia ognuno assume quell'atteggiamento di « distinzione formale » per cui pretende di essere insostituibile nel « posto » che occupa. Invece nel « sistema di concorrenza » le idee dei compiti obiettivi e dei loro valori si spie-

gano per principio solo in *base* ad un atteggiamento di voler « essere da più » e volere « valere di più » di tutti in confronto a tutti. Ogni « posto » diventa in questa caccia universale un semplice punto di passaggio. L'interna *sconfinatezza* dell'ambizione è qui una conseguenza della caduta di ogni originario valore che la vincolasse obiettivamente e qualitativamente. Questo tipo di interpretazione dei valori porta però spontanea con sè la concezione dei beni essenzialmente come « merce », cioè a dire come oggetti di scambio valutabili in denaro. E porta insieme a un'interpretazione « progressista » del corso temporale della vita, sia di quella individuale che di quella delle comunità; a questo modo di vedere si accompagna sempre una specifica ambizione progressista. Se il momento conclusivo di ogni successione causale economica, che costituisca un'unità fenomenale di esperienza, (grande o piccola a piacere) era prima sempre « possesso » o « godimento » di una unità qualitativa di valore rispetto alla quale il denaro fungeva da semplice termine di passaggio (come mezzo di scambio), ora invece il « posto finale » è preso da una quantità di denaro mentre la qualità del bene è diventata « punto di passaggio ». La struttura della motivazione diventa danaro - merce - danaro, mentre prima era merce - danaro - merce (K. Marx).

Non è, naturalmente, che venga meno il godimento dei valori qualitativi; solo che questo godimento — meglio, la sua stessa possibilità — è limi-

tato d'orinnanzi entro i confini dei beni appercepiti volta a volta come *successive* unità di valore mercè.

Anche il modo di concepire il valore delle singole *fasi* vitali, del genere e dell'individuo (infanzia, giovinezza, maturità, vecchiaia) corrisponde ora al particolare aspetto per cui penetra nella coscienza valutativa solo il *maggior* valore di una fase rispetto ad un'altra, e a nessuna fase inerisce più un suo particolare valore e significato. Le idee di « progresso » e di « regresso » non vengono già trovate empiricamente e giustificate, rispetto alle singole fasi vitali viste dapprima e tenute ferme nel loro particolare contenuto, ma diventano forme di selezione per l'interpretazione di sè stessi, degli altri e della storia. E' stato J. J. Rousseau il primo ad opporsi alla teoria pedagogica che concepisce infanzia e giovinezza solo come forme preliminari alla maturità. E fu L. von Ranke il primo che contrapponesse le sue meravigliose proposizioni all'infantile interpretazione storica del liberalismo (vedi specialmente: « Sulle epoche della storia più recente » l'lettura): « una simile generazione mediatizzata non avrebbe, in sè e per sè, alcun significato; ma mentre significherebbe qualcosa soltanto come gradino verso la generazione susseguente non starebbe in alcuno rapporto immediato con la divinità. Io invece affermo: ogni epoca è immediata rispetto a Dio, e il suo valore non riposa affatto in ciò che da essa si produce, ma nella sua esistenza stessa, nel suo stesso essere ». All'interpretazione storica qui respinta corrisponde l'ambizione progressista.

la cui essenza consiste nel fatto che non sono mète determinate a guidare l'ambizione e l'azione, ma che motivo fondamentale animatore è il puro e semplice superamento della fase antecedente — il record —, mentre le mète oggettive che *sbocciano* secondariamente da questa ambizione appaiono come indifferenti punti di passaggio del movimento progressista.

Tutt'altro accade quando a questa impostazione di valutazione meramente relativa si accompagna l'impotenza. In questo caso l'opprimente coscienza del minor valore, coscienza che nella comprensione volgare dei valori si produce fatalmente, non è in grado di provocare un comportamento attivo. Purtuttavia la penosa tensione esige una soluzione; e la trova nella *svalutazione illusoria* tipica del risentimento. La coscienza che il « volgare » cerca del maggiore o dell'uguale valore viene qui ottenuta mediante un *denigramento* delle qualità pregevoli nell'oggetto comparato e una specifica « cecità » per esse; inoltre — in seconda linea — e solo questo è il principale prodotto del risentimento — mediante un autoillusione e una falsificazione di quei valori che conferiscono in genere ai possibili oggetti di paragone il carattere positivamente pregevole (vedi quanto segue).

A questo punto una questione generale della problematica filosofica dei valori diventa così rilevante per la comprensione dell'illusione del risentimento, che non può essere senz'altro sorvolata. Essa concerne il rapporto fondamentale fra la co-

scienza del valore e l'ambizione e la brama di esso. Una teoria, da Spinoza in poi molto sostenuta, afferma che il senso delle parole che indicano valori positivi e negativi, ad es. il senso delle parole « buono », « cattivo » non è fondamentalmente altro che « essere bramato », « essere ambito » o rispettivamente di « repulsione ». « Buono » — così Spinoza — vuol dire essere bramato, oppure — ove non ricorra proprio una brama attuale — « che può essere bramato ». Secondo questa dottrina l'ambire o il ripugnare, non si fondano su una coscienza del valore « di qualcosa », che li precedono o li determinano; ma la coscienza del valore non sarebbe altro che la stessa coscienza della ambizione o della possibilità di ambire. Io ho sufficientemente confutato altrove questa teoria (1). Qui è solo da osservare come essa stessa sia contemporaneamente un puro prodotto del risentimento e una sua descrizione. Di fatto ogni ambire è determinato all'evidenza da una coscienza del valore, coscienza che si realizza nel sentire il valore corrispondente all'ambizione, nel « preferire » ecc. E' vero però che il fenomeno della *cecità* o dell'illusorietà dell'apprezzamento si può verificare per tutti quei valori che il soggetto si senta impotente ad ambire. La detrazione del valore o *dei* valori al livello della propria brama di fatto e della propria capa-

---

(1) Vedi « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik », II parte. Halle, 1914; cfr. anche il mio articolo « Ethik » in Jahrbücher der Philosophie, II annata (Frischeisen-Köhler) Berlin, 1914.

cità di perseguirli, in contrapposto all'atto cosciente di « rassegnazione » a non realizzare quei valori; la limitazione dunque della coscienza del valore alle proprie *attitudini* a perseguirli, invece della misurazione di queste attitudini rispetto ai valori assunti in precedenza puri; l'articolazione illusoria del mondo dei valori in « alto » e « basso » rispetto all'edificio delle proprie brame e dei propri fini; tutto ciò *non è punto*, come vorrebbe quella dottrina, il processo normale e obiettivamente significativo, in cui si realizza la coscienza dei valori, ma è tutt'al contrario la fonte principale della cecità e delle illusioni della coscienza valutativa. L'atto della « rassegnazione » *dimostra* che la coscienza del valore non *deve* necessariamente svanire con lo svanire della possibilità di perseguirlo. Quando la coscienza di quello che *noi* possiamo *perseguire* di fatto comincia a limitare anche il contenuto della nostra coscienza di *valore* — come p. es. accade alla vecchiaia rispetto a quei valori che solo la gioventù può perseguire — o quando il contenuto del nostro ambire si sovrappone come torbido medio al contenuto della nostra coscienza dei valori, si è allora già fondamentalmente iniziato quel movimento detrattorio dei valori in genere al livello del nostro stato di fatto, che si conclude nella calunnia del mondo e dei suoi valori. Solo l'atto tempestivo della « rassegnazione » ci libera da questa tendenza ad autoilluderci. Esso solo può inoltre fare che noi si possa ancora « concedere » ovunque non siamo più capaci di « perseguire ». Del resto una evidente pro-

va dell'indipendenza della nostra coscienza dei valori dal perseguimento effettivo e dalla possibilità di perseguimento è da riconoscersi anche nel fatto che nel caso di perversione di brame (p. es. perversioni dell'appetito, dello stimolo sessuale, sadismo, ecc.) *non* è necessariamente pervertita anche la coscienza dei valori. Specialmente all'inizio di simili perversioni i sentimenti, secondo Ribot e altri, sono ancora normali. Ad es. il cibo « schifoso » suscita ancora schifo quantunque l'impulso di mangiare si diriga già su di esso. E' solo in seguito « che i sentimenti seguono pian piano lo stimolo » (Ribot); ma anche allora non è necessario che segua pure la coscienza dei valori. Perciò non esistono delle « perversioni del senso valutativo » corrispondenti alle perversioni delle brame, ma solo delle *illusioni*, il che si confà al carattere essenzialmente conoscitivo di quel « sentire », di quel « preferire ».

La particolarità fenomenale della valutazione illusoria provocata dal risentimento, l'esperienza particolare dell'atteggiamento interno di un uomo che ad es. « calunnia » i valori estranei che lo opprimono, non consiste dunque nel fatto che quei valori positivi altrui, non rientrino addirittura nella sua esperienza « come » valori positivi, come valori « alti ». Se così fosse non si potrebbe neppure parlare di una « illusione ». E non consiste neppure nel fatto che egli senta sì esattamente i valori, ma formuli e pronunci giudizi falsi, giudizi cioè non corrispondenti alla sua esperienza. Questo sarebbe « errore » o menzogna. Se vogliamo descrivere il suo atteg-

giamento, dobbiamo dire pressapoco così: i valori esistono ancora per lui, positivi e alti, ma *coperti* contemporaneamente da valori illusorî, attraverso i quali i primi brillano solo debolmente, come « trasparenti ». Questa « trasparenza » dei valori veri, oggettivi, attraverso quelli apparenti che loro contrappone l'illusione del risentimento, questa oscura coscienza di vivere senza potenza in *un falso mondo d'apparenza*, e la brama di riuscire a passare al di là per vedere *ciò che è*, resta un insopprimibile momento costitutivo di tutto quanto il complesso di questa esperienza (1).

Il modo e la misura in cui il risentimento si forma negli individui e in interi gruppi dipende, come già detto, in primo luogo, dalla predisposizione del materiale umano, secondariamente dalla struttura sociale in cui questi uomini vivono; dove però è da notare che la struttura sociale stessa è precedentemente determinata dalle attitudini ereditarie e dalla struttura dell'esperienza valutativa del tipo di uomo volta a volta dominante. Poichè

---

(1) In un interessante studio « Christus und das Ressentiment » (alleg. alla Hamburg. Korresp. 28 Sett. 1913) A. Gustav Hübner ricollegandosi a questo luogo richiama l'attenzione sul fatto che la Chiesa cristiana pone un bagliore di conoscenza diretta del bene anche nell'idea e nella figura del diavolo. In John Milton, Satana enuncia il suo principio con le parole: Farewell remorse: all good to me is lost — Evil be thou my God. Ma pur sempre « raggia il cielo nella sua anima », di modo che « egli deve sbirciare in su e questo appunto alimenta il fuoco infernale nel suo petto »: the more I see — Pleasures about me, so much more I feel — Torment within me, as form the hateful siege — Of contraries; all good to me becomes — Bane, and in Heav'n much worse would be my state.

il risentimento non può mai formarsi senza la mediazione di uno specifico sentimento di impotenza — impotenza in una qualsiasi direzione che si modifica naturalmente all'infinito, — così esso in definitiva costituisce sempre un'apparizione di « vita decadente ». Ma accanto a queste condizioni assolutamente generali del suo sviluppo si danno anche certi tipi di risentimento che sono per gran parte indipendenti dalle caratteristiche *individuali* di questo o quell'individuo, e si fondano piuttosto in certe « situazioni » umane che ritornano tipicamente. Io non dico che ogni individuo che si trovi in una di quelle « situazioni » *debba necessariamente* cadere nel risentimento: sarebbe una sciocchezza; dico solo che alcune situazioni sono come *caricate* con una certa dose di pericolo di risentimento già per via della loro *conformazione*, indipendentemente dai particolari caratteri individuali degli uomini che volta a volta vengano a trovarsi in esse.

Intanto la donna, più debole epperò più vendicativa, e costretta ad una concorrenza eterna con le sue simili per il favore dell'uomo proprio riguardo alle sue qualità immutabili e personali, si trova generalmente in una simile « situazione ». Non c'è perciò da meravigliarsi se le divinità vendicative (p. es. l'oscura serpentinità delle Eumenidi) siano sorte principalmente sotto il dominio femminile del matriarcato. Nell'Eumenidi di Eschilo la forza che guarisce da questo risentimento, propria delle divinità della nuova cultura maschile,

Apollo e Atena, è rivelata in modo eminentemente plastico ed evidente. Dovrebbe derivare da questo stesso fatto che non esiste un corrispondente maschile alla figura della « strega ». Un'ulteriore testimonianza e un palliativo insieme è la forte tendenza della donna al pettegolezzo denigratorio come forma di sfogo degli affetti predetti. Ma particolarmente accentuato risulta per la donna il pericolo di risentimento dal fatto che natura e costume le prescrivono la parte reattiva e passiva di *colei che viene ambita*, proprio nella sfera del più centrale dei suoi interessi vitali: l'amore. Se gli impulsi vendicativi nati da un'offesa arrecata al sentimento del proprio valore da un rifiuto erotico-sessuale della controparte, sono già in genere passivi di una maggiore « repressione » che altri sentimenti vendicativi, per il fatto che meno d'ogni altro possono essere scaricati mediante « comunicazione » ad altri — poichè pudore e orgoglio vietano qui il rimprovero e la confidenza — e per il fatto inoltre che per essi — in quanto non ledano contemporaneamente dei diritti — non si dà un *foro*, innanzi al quale possa pretendersi « soddisfazione »; doppiamente lo sono nella donna cui il maggior pudore ed il costume impongono una tanto maggiore riserva. La « vecchia zitella » di cui fu soffocato ogni stimolo sessuale e affettivo è proprio per questo difficilmente del tutto immune dal veleno del risentimento. Quello che si chiama « pruderie » — in contrapposto al vero pudore — non è del resto altro che una particolare forma del risentimento

sessuale particolarmente ricco di gradazioni e sfumature. Quella ricerca continua, impostazione tipica di molte vecchie zitelle, di avvenimenti sessualmente importanti nel loro entourage, per pronunciare su di essi duri giudizi negativi, non è che una forma estrema di soddisfazione sessuale trasformato in una soddisfazione del risentimento (1). La critica *compie* quì essa stessa quello che apparentemente sembra respingere. Il proverbiale « prude » della morale sessuale anglo - americana è una conseguenza del fatto che in questi paesi da tempo altamente industrializzati, il ceto femminile rappresentativo è — ceteris paribus — formato sempre più, probabilmente già per selezione ereditaria, di invidui privi di attrattive specificamente femminili, che nella loro ascesa sociale, nel « calcolo » e nel loro asservimento continuo ad una civiltà essenzialmente utilitaristica, sono poco disturbati da preoccupazione d'amore e di maternità. Il tipo femminile più puro acquista in tal modo la tendenza — qualora la sorte non l'abbia fornito di beni — a scivolare nella prostituzione. Se la pruderie rappresenta una forma illusoria e risentita del valore incommensurabile del sincero pudore, il vero pudore non è svalutato meno dal risentimento in una società dove è il giudizio della mondana ad elevarsi per la morale corrente a funzione rappresentantiva. La mondana calunnia il sincero

(1) Cfr. la mia analisi del « cant » inglese nel mio libro « Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg » Append. 3. Ediz. 1917.

pudore femminile, che non solo è bello nella sua espressione ma che cela il bello e qualcosa di cui si sa misteriosamente il valore positivo, come semplice « timore » di rivelare qualche difetto fisico o di toilette. Quella disposizione naturale che essa ha poco sviluppata o forse solo artificialmente formata, diventa per il suo risentimento un semplice « prodotto dell'educazione e del costume ». E' interessante vedere come questa forma di risentimento ispiri alla fine del XVIII Sec., specialmente in Francia, non solo il giudizio generale dell'opinione comune, ma anche le teorie dei moralisti e dei filosofi (1).

Un'altra situazione generalmente carica di pericolo di risentimento è quella della *generazione più vecchia rispetto alla più giovane*. L'invecchiare avviene in modo internamente soddisfacente ed esternamente fruttuoso, solo quando ai più importanti passaggi si accompagna tempestivamente la libera *rassegnazione* rispetto ai valori specifici dell'età volta a volta precedente, e quando i valori psichici e spirituali che non sono toccati dalla vecchiaia insieme ai valori specifici della nuova età che si sta per iniziare offrono una sostituzione sufficiente a quanto è ormai passato. Solo in questo caso, si può riandare liberamente e lietamente con la memoria ai valori specifici dell'età passata e si può « concederli » liberamente a coloro che in quell'età appunto si trova-

---

(1) Cfr. i giudizi dei filosofi e dei grandi scrittori del Sec. XVIII raccolti da Havelok Ellis nel suo libro sul pudore. Essi lo riportano tutti all'« educazione » confondendolo con la « decenza ».

no. Altrimenti si evita e fugge il ricordo « torturan te » della giovinezza, il che si riflette sulla possibilità da esso ricordo mediata della comprensione dell gioventù; contemporaneamente s'afferma la ten denza a *negare* i valori specifici proprî dell' età precedente. Non c'è dunque da meravigliarsi se la « generazione più giovane » deve in ogni tem po sostenere una grave battaglia con il risentimento dei vecchi. Anche questa fonte di risentimento sot tostà peraltro ad un'ampia modificazione storica. In un ambiente culturale poco evoluto la vecchiaia gode, in virtù della sua esperienza della vita, di una stima e di un rispetto che sono già di per sè atti a prevenire la formazione del risentimento. Ma quanto più la cultura intensificata dai libri, da tu to un complesso di mezzi più agevoli sottentra a sostituire il vantaggio dato dall' esperienza della vita, quanto più e quanto più facilmente, in se guito a questo processo, i vecchi si vedono spo destati nel loro impiego, nel loro lavoro, nella pro fessione, dai più giovani tanto più la generazione volta a volta più anziana viene rispetto ai gio ni spinta da una posizione di dominio ad un atteg giamento di difesa. Quanto più s'acceleri il ritmo del « progresso » nei suoi varî campi, e la moda tenda a governare campi sempre più *elevati* fino alla scie za e all'arte, tanto meno riescono i vecchi a te ner dietro ai giovani e tanto più notevole diven ta l'apprezzamento del « nuovo » in sè e persè considerato. E questo doppiamente quando a tali modificazioni corrisponda una maggiore sete di vi

ta nella generazione come tale e alla cooperazione di intere generazioni applicate a opere unitarie superanti ogni singola generazione, sottentri *fra* di esse lo spirito di concorrenza e la brama di preminenza. « Ogni duomo — scrive W. Sombart a pag. 115 del suo libro « Lusso e capitalismo » — ogni convento, ogni palazzo di governo, ogni castello del Medio Evo, rendono testimonianza di questo prolungamento della vita di ogni singolo uomo: il loro sorgere si prolunga per generazioni e generazioni che pensavano di vivere eternamente. Dal momento che l'individuo si è strappato dalla comunità sopravviventegli, il tempo di sua vita è diventato unità di misura del suo godere ». Da ciò il progressivo acceleramento delle costruzioni, a cui prova Sombart adduce tutta una serie di testimonianze. A questo corrisponde pure il cambiamento sempre più rapido del regime politico, che va di pari passo con il progresso del movimento democratico (1). Ogni cambio ministeriale, ogni cambiamento di partito al governo parlamentare, lascia dietro a sè una quantità maggiore o minore di opposizione di principio contro i valori del nuovo regime dominante, opposizione che tanto più facilmente sfocia in risentimento quanto meno ci si senta capaci di riacquistare la posizione perduta. L'« impiegato in pensione e il suo entourage », è una figura veramente plastica di perso-

(1) Cfr. W. Hasbach « Die moderne Demokratie », Jena 1912.

na risentita. Neppure un Bismarck ha saputo sot-trarsi del tutto a questo pericolo.

Ricca fonte di tipi di risentimento costitui-scono inoltre alcuni tipici rapporti all'interno de-la *famiglia* e del *matrimonio*. Avanti a tutti sta qui la figura più tragica che ridicola della « suocera », in primo luogo la madre del marito, nel qual caso la differenza dei sessi complica ancora maggiormente il rapporto della madre col figlio prediletto. Sop-portare senza gelosia che un essere che si è amato dalla nascita, e che si è curato in ogni modo pos-sibile e immaginabile, l'essere da cui si era ricam-biati di tutto l'amore, si rivolga improvvisamente ad un altro essere, femminile per giunta, un essere che per l'oggetto del suo amore non ha fatto ancora nulla e che pure si sente in diritto di esigere tutto; e sopportare questo in modo da esserne ancora contenti e dover fare le proprie congratulazioni, in modo anzi da abbracciare con amore la nuova venuta — è veramente una situazione che nep-pure il diavolo avrebbe potuto escogitare miglio-re per mettere alla prova un eroe. Perciò non c'è veramente di che meravigliarsi se la suocera ap-pare come un essere cattivo e lunatico nella can-zone, nella leggenda, nella storia di tutti i popoli. Altre situazioni analoghe sono quelle dei figli ca-detti rispetto al primogenito, della moglie rispetto al marito più giovane e molte altre.

Il risentimento suole generalmente mancare là dove lo sguardo superficiale andrebbe prima di ogni altro a cercarlo: nel *delinquente*. Già per il fat-

to che il delinquente è in linea di principio un tipo di uomo « *attivo* ». Egli non soffoca il suo odio, la sua vendetta, l'invidia, l'impulso ad agire, ma li lascia sfogare nel delitto. E' solo in certi sottotipi di delinquenza, caratterizzabili come delitti di pura malvagità, cioè a dire delitti in cui il delinquente non ritrae dalla sua azione alcun vantaggio proprio ma ha di mira unicamente il danno altrui, e che richiedono contemporaneamente un minimum di azione e di rischio, che si trova il risentimento come tratto fondamentale della costituzione psichica del delinquente. Come il più puro di tali tipi si può citare qui l'incendiario, qualora la sua azione non sia determinata però o dallo stimolo patologico di vedere il fuoco (caso raro) o dal motivo avido di intascare il premio di assicurazione. Questo tipo si lascia definire in un modo stranamente costante. Per lo più silenzioso, di poche parole e timido, parco e nemico di ogni intemperanza alcoolica o d'altro genere, il suo atto delittuoso è quasi sempre l'esplosione improvvisa di impulsi invidi e vendicativi soffocati per anni e anni (così p. es. se la contemplazione continua della fattoria bella e grande del vicino ha esercitato un'oppressione costante sul suo amor proprio). Anche alcune espressioni delittuose, verificatesi ripetutamente in ultimi tempi del risentimento di classe appartengono a questo tipo. Così ad es. il delitto commesso nei pressi di Berlino nel 1912: s'era fortemente teso di sera da un albero all'altro attraverso la strada un filo metallico che doveva pro-

vocare fatalmente le decapitazione — una rasoiata — dei passeggeri della prima automobile sopravveniente. L'indeterminatezza delle vittime che sono caratterizzate semplicemente come « automobilisti », e la mancanza di ogni motivo di vantaggio personale imprimono a questo caso la tipica impronta del risentimento. Anche in casi di calunnia il risentimento ha spesso una parte notevole.

Fra i tipi di attività umana che hanno accompagnato finora tutta la storia umana, il minore pericolo di risentimento lo corre il soldato, il maggiore il prete; così giustamente osserva Federico Nietzsche, veramente non senza poi fondarne alcune conseguenze del tutto inammissibili contro la morale religiosa. I motivi di ciò sono abbastanza chiari e vicini. Il prete, come colui che — almeno nell'intenzione — non si basa su potenze terrene, anzi ne indica la fondamentale debolezza — ma che peraltro è nettamente distinto in quanto servo di una *reale* istituzione dal « homo religiosus », e posto nel bel mezzo delle lotte mondane di partito; come colui inoltre che più di ogni altro è condannato a dominare, almeno esteriormente, i suoi affetti (ad es. odio, ira, vendetta) e a rappresentare ovunque l'immagine e il principio della « pace »; — trova già determinate in modo così particolare le condizioni professionali della sua esistenza in sè, prescindendo dal suo carattere individuale, nazionale ecc., che egli, ceteris paribus, è esposto al pericolo di quel insidioso veleno più che ogni altro uomo. Anche la tipica « politica

dei preti », di non vincere con la lotta ma colla sofferenza, cioè colle forze che la contemplazione delle sue sofferenze suscitano contro i suoi nemici in coloro che per mezzo suo credono e si illudono di essere in comunicazione con Dio, è una politica ispirata dal risentimento. Perchè mentre un martirio sinceramente sofferto per la fede non racchiude in sè neppure una briciola di risentimento, interamente impregnato di quel habitus psichico è invece lo pseudomartirio determinato dai fini della politica pretesca. Il pericolo è completamente eliminato solo là dove prete e homo religiosus coincidono (1).

Attualmente il risentimento nella sua distribuzione sociale è riscontrabile molto meno nelle maestranze operaie industriali — in quanto almeno non siano infettate dal risentimento di certi loro caporioni — di quanto non sia all'interno dell'artigianato sempre più in decadenza, della piccola borghesia e del ceto impiegatizio subalterno. Ma non rientra nel programma di questo studio l'approfondire più particolarmente le cause di tale fenomeno.

Cito infine come due specifiche « derivazioni » spirituali dell'uomo risentito il tipo dell'« apostata » e (in misura ridotta) la costituzione psichica « romantica », o per lo meno uno dei suoi tratti essenziali.

---

(1) Un libro dettato in tutte le sue proposizioni dal più evidenno risentimento pretesco, deve considerarsi il « De miseria hominis » di Innocenzo III.

Non si deve chiamare « *apostata* » colui che nel corso della sua evoluzione modifica una volta radicalmente le sue convinzioni più profonde, religiose o altre che siano (politiche, giuridiche, filosofiche); neppure ove ciò non avvenga in modo continuativo ma improvvisamente e in forme spezzate. L'« apostata » piuttosto è un uomo che anche ora nella nuova fede, non vive, primariamente, nel contenuto positivo di questa e nella realizzazione degli scopi che le sono conformi, ma solo nella lotta contra la *vecchia* fede e solo per negare quest'ultima. L'accettazione del nuovo contenuto non avviene in lui per amore di questo, ma costituisce un'ininterrotta catena di atti vendicativi verso il proprio passato spirituale che lo tiene di fatto vincolato e rispetto al quale il nuovo funge solo come possibile termine di relazione dal quale negare e ripudiare l'antico. L'« apostata » quindi come tipo religioso costituisce l'antitesi estrema del « rinato », per il quale il contenuto della nuova fede e il corrispondente nuovo processo centrale di vita, hanno valore e significato in sè e per sè. Giustamente Federico Nietzsche ha posto in evidenza come espressione estrema di questo risentimento d'apostata il passo di Tertulliano «De spectac» c. 29 secondo cui una delle principali fonti di beatitudine per coloro che stanno in cielo sarebbe data dal vedere come bruciano nell'inferno i governatori romani. (Vedi Genealogia della morale, pag. 49). Anche il tertullianeo « credibile est, quia ineptum est, certum est quia impossibile est — credo quia absurdum (de carne

ctr. 5; praeser. 7) che sintetizza così efficacemente il suo metodo di difesa del cristianesimo, vendetta continua contro i valori antichi — è un'espressione tipica del suo risentimento d' apostata (1).

Del resto, in misura ridotta, è segretamente alimentato da questo veleno ogni modo di pensare che attribuisce forza alla mera critica e alla mera negazione. Quel tipo generale di pensatore che per parte della filosofia più recente è diventato, si potrebbe proprio affermare, « costitutivo », che fa valere come « dato » e come « vero » non ciò che è evidente in sè ma solo la x che può valere come irrefutabile di fronte ai « criterii » di validità delle varie opinioni è internamente alimentato e permeato di risentimento. Come non lo è meno il principio del « metodo dialettico » che dalla negazione di A vuol ricavare non solo un non A ma anche un B. (La proposizione di Spinoza « omnis determinatio est negatio », Hegel) (1). In ogni modo sem-

(1) Cfr. la caratterizzazione di Tertulliano in J. A. Möhler. Pathologie, Regensburg 1840 « Per natura amaro e cupo, neppure la dolce luce del Vangelo seppe rallegrare questa foschia » (pag. 703). Il passaggio di Tertulliano al montanismo (intorno al 203) compiuto il quale egli non sa abbastanza beffeggiare e deridere costumi e massime della chiesa, è solo una replica dell'atto d'apostasia che gli era ormai diventato struttura costante di ogni reazione vitale.

(1) Esattamente già Sigwart (Logica II) rileva che anche la dottrina di Darwin per cui ogni evoluzione è essenzialmente determinata dalla selezione di ciò che non serve all'interno di variazioni causali dei tipi, sì che il quadro di una evoluzione positiva e di una nuova formazione, suggerita dapprima dall'apparizione dei vari tipi di organismi, non è che mero epifenomeno sotto il quale non v'à che negazione ed eliminazione; anche la dottrina di Darwin applica il motivo fondamentale della teoria hegeliana del « significato creativo della negazione ».

pre là dove la via per cui gli uomini giungono alle loro convinzioni non è l'immediato contatto col mondo e colle cose, ma la loro opinione si forma solo *all'interno* e *per mezzo* della critica delle opinioni altrui, di modo che la ricerca di cosidetti « criteri » per la verità di quelle opinioni diventa il problema più importante del pensare, ecco il risentimento, — i cui valori e giudizi apparentemente positivi sono costantemente negazioni e svalutazioni, — che aggira e avvolge come un fluido il processo del pensiero. Viceversa la critica vera e fruttuosa si basa sempre sulla commisurazione sempre rinnovata delle opinioni altrui con la cosa in sè: non dunque sul principio che regge la critica del risentimento di lasciare valere come « cosa in sè » solo quella che si afferma *contro* il tentativo di critica.

In un altro senso, il tipo psichico *romantico* è fino a un certo punto sempre determinato dal risentimento, almeno in quanto la sua particolare nostalgia verso una qualsiasi epoca storica passata (Ellade, Medioevo, ecc.) non si fondi primariamente sull'attrazione particolare che esercitano sul soggetto i valori ed i beni caratteristici di quel tempo, bensì su una fuga interiore dal proprio tempo, sì che ogni lode ed ogni apprezzamento del passato porta sempre contemporaneamente con sè l'intenzione di svalutare il proprio tempo e la realtà che circonda il soggetto. Mentre ad es. l'amore di Hölderlin per l'Ellade è assolutamente primario e positivo — sgorgante dalla profonda congenialità

del poeta con la natura greca — la passione invece di un Federico Schlegel per il Medioevo è fortemente nutrita di risentimento.

La struttura formale in cui s'esprime il risentimento è ovunque sempre la stessa: si afferma, si apprezza, si loda qualche cosa come A, non per la sua qualità interiore, ma nell'intenzione — che resta però sottaciuta — di negare, di svalutare, biasimare una cosa B. Si « spaccia » la cosa A contro la cosa B.

E', come ho detto, una tensione particolarmente intensa fra impulso di vendetta, odio, invidia ed il loro sfogo da un lato e l'impotenza dall'altro, ciò che conduce al punto critico in cui questi affetti assumono la forma del « risentimento ». Diversamente se questi affetti si scaricano. Le istituzioni parlamentari ad es., anche là dove sono dannose rispetto al bene comune per legislazione e governo dello Stato, hanno una grandissima importanza come mezzo di sfogo di affetti delle masse e dei gruppi (1); lo stesso dicasi della giustizia penale che libera dalla vendetta, del duello, in una certa misura anche della stampa (in quanto almeno non tenda piuttosto ad aumentare la quantità di risentimento diffondendolo, ma la diminuisca attraverso la manifestazione pubblica degli sta-

(1) Nessuna letteratura è piena di risentimento come la russa moderna. Pullula di eroi risentiti fra i personaggi di Gogol, Dostojewski, Tolstoy. Questa è una conseguenza della secolare oppressione del popolo da parte dell'autocrazia, e dell'impossibilità di uno sfogo, sotto il giogo dell'autorità e in mancanza di un parlamento e di una libertà di stampa.

ti d'animo). In queste forme si scaricano quegli affetti che altrimenti si trasformerebbero in quella dinamite psichica che è il risentimento. Se lo sfogo è invece impedito, si effettua rispetto a questi affetti quel processo che Nietzsche non ha descritto più particolareggiatamente ma che ha certo inteso significare e si potrebbe nel modo migliore definire come « Verdrängung » (repressione). Le forze repressive sono qui il sentimento dell'impotenza, la coscienza chiara e precisa del « non potere » che è collegata a un forte e doloroso senso di depressione; così pure l'esitazione, il timore, la paura di agire e di esprimersi come imporrebbero quegli affetti. Queste forze psichiche sono particolarmente efficaci come forze repressive là dove in seguito alla continua e costante oppressione dell'autorità, diventano come prive di oggetto e l'uomo che le subisce non sa precisare neppure lui « di che cosa » egli ha timore e paura, « a che cosa » egli è impotente. Più che di timore quindi, il quale ha sempre degli oggetti determinati, si tratta di quel profondo intorpidimento dei sensi vitali che si chiama « angoscia », o meglio — dato che qui non si tratta di uno stato attuale fondato nelle sensazioni di determinati organi, come per es. mancanza di fiato, ecc. — di « impaurimento » (1). Que-

(1) Noi dobbiamo distinguere quella angoscia che si rivela geneticamente come timore ormai privo di oggetto, e che come ogni timore era dapprima timore di qualcosa di determinato, la cui rappresentazione non è ormai più presente alla chiara coscienza; e quella angoscia invece che è primariamente modus di sentire e che *fa* sempre temere contenuti sempre nuovi — indi-

ste forze agiscono primariamente sugli affetti impedendone la manifestazione e l'azione: ma secondariamente giungono a cacciarli persino fuori della sfera di appercezione interna, di modo che l'individuo o il gruppo non sono neppure più chiaramente coscienti della loro presenza. La repressione si spinge infine tanto oltre che l'odio, l'invidia, l'impeto di vendetta vengono ricacciati indietro già nel momento stesso di nascere e di varcare la soglia dell'appercezione interna (1). Contemporaneamente gli affetti già cacciati esplicano come una forza d'attrazione sull'affetto che stà per sorgere, aggregandolo a sè; di modo che ogni repressione compiuta rende più agevole ed accelera il processo ulteriore delle successive.

Nella repressione bisogna distinguere diverse componenti. In primo luogo, la repressione della rappresentazione dell'oggetto verso cui era diretto l'affetto originario. Io odio, ho un impulso di vendetta verso una determinata persona e sono anche chiaramente consapevole del motivo di questo, ad es. dell'azione con cui mi ha arrecato danno, della qualità morale o fisica che me la rende inviso. Ma nella misura in cui quegli impulsi vengono repressi — e ove questo non avvenga per il prevalere d'una forza morale, perchè in questo ca-

---

pendentemente dal loro carattere di pericolosità oggettiva. La prima paura è facile da vincere: la seconda quasi impossibile. La misura della pressione di angoscia generale sotto cui vivono i singoli o interi gruppi è molto diversa. Essa è di grande importanza per il comportamento generale dei soggetti in questione.

(1) Cfr. lo studio dell'Autore sull'« Idolo dell'autoconoscenza ».

so l'impulso è pienamente presente alla coscienza ed è solo *l'azione* che viene trattenuta in base ad un chiaro giudizio di valore — essi si svincolano sempre più da quel « motivo » determinato e infine da quella determinata persona. Essi passano dapprima su tutte le possibili qualità, azioni, manifestazioni di quell'uomo, poi su tutto quello che ha attinenza con lui, uomini, rapporti, persino cose e situazioni. Essi « s'irradiano » in tutti i possibili raggi. Ma, in determinate condizioni l'impulso si svincola persino dall'uomo determinato che mi ha danneggiato ed oppresso e si trasforma in una impostazione negativa riguardo a *determinati valori*, prescindendo dalla *persona* che li presenta, dal luogo e dal tempo del loro manifestarsi; prescindendo dal fatto che di fatto il loro portatore si sia comportato bene o male a mio riguardo. Di qui si forma ad es. il fenomeno straordinariamente attuale dell'odio di classe, dove ogni espressione, gesto, abito, modo di parlare, di camminare, di comportarsi che sia sintomo dell'appartenenza ad una data classe, mette già in movimento l'impulso di odio e di vendetta, o rispettivamente in altri casi di timore, paura, considerazione (1). Anzi, in casi di repressione completa sorge un negativismo assolutamente generale, un ripudio che appare ingiustificato e che si manifesta apparentemente senza re-

---

(1) Così al capitano di Köpenick che non sarebbe certo apparso un ufficiale, neppure ad un osservatore superficiale, bastò la manifestazione pura e semplice della divisa (portata in modo del tutto irregolamentare) per rendere tutti docili al suo comando.

gola, improvviso, pieno di odio persino contro cose, situazioni, oggetti naturali, di cui solo una difficile analisi potrebbe trovare la tenuissima relazione con l'originario oggetto dell'odio. E' però vero che questi casi, come ad es. se qualcuno non può per odio più leggere libri — è un caso che mi è stato esposto da un amico medico — sono limitati al campo specificamente patologico. Nello stadio prima descritto l'affetto represso suole a volte varcare improvvisamente la soglia dell'appercezione interna in tutti quei punti della coscienza che non oppongono resistenza, cioè dappertutto dove le forze impedienti cessano per caso di agire o diminuiscono d'intensità; o almeno, spesso nel bel mezzo di un'apparente tranquillità dello spirito, in una conversazione, durante il lavoro, si sfoga in improvvisi parossismi interni di biasimo e di bestemmia che non hanno alcun oggetto determinato. Quante volte l'internamente risentito si tradisce in un sorriso, in un gesto apparentemente insignificante, in un fugace cambiamento di discorso, proprio nel mezzo delle manifestazioni più amichevoli e dei discorsi più affettuosi. Là specialmente ove in mezzo ad un rapporto amichevole, anzi di tenerezza, che può durare per mesi, si introduce improvvisamente un comportamento o un discorso maligno che è apparentemente del tutto ingiustificato, si avverte chiaramente come un più profondo strato vitale sia giunto a varcare l'amichevole superficie. Quando Paolo torna a raccomandare l'umiltà raccomandata da Gesù — l'umiltà che, se ti percuotono la guancia, fa

porgere anche l'altra — aggiungendo improvvisamente l'immagine in sè stupenda del detto salomonico che così « si ammucchiano carboni ardenti sul capo del nemico » — noi vediamo e molto chiaramente come l'umiltà e l'amore per il nemico, intesi da Gesù in tutto altro senso, siano posti al servizio di un odio (1), cui non basta la vendetta, ma che trova la sua soddisfazione nello svergognamento profondo del nemico e nel segno esterno di questa, il suo arrossire fino alla fronte, ecc., in un male dunque che penetra molto più profondo di quanto non farebbe il dolore del colpo dato in risposta. Ma nel processo della repressione, non viene solo spostato l'ambito primario dell'oggetto, ma è l'affetto stesso che, ora che gli è inibito uno sfogo all'esterno, esplica un'attività all'interno. Gli affetti svincolati dai loro oggetti originari si fondono insieme quasi a formare una massa velenosa e formano così un focolaio di veleno, che automaticamente scorre e s'effonde ad ogni momentaneo rilassamento della coscienza superiore. Le sensazioni interne ostacolate nell'espressione periferica, prevalgono sulle sensazioni relative ai movimenti d'espressione esterna; e poichè esse sono tutte spiacevoli se non addirittura dolorose, così tutto quanto il « sentimento del corpo » si determina come qualcosa di spiccatamente negativo. L'uomo non vive più « volentieri » nella « guaina » del suo corpo, egli assume contempora-

(1) Non discutiamo qui quanto Paolo abbia di mira nel passo citato la salvezza del peccatore che attraverso la vergogna e il pentimento viene svegliato a nuovo amore.

neamente rispetto ad esso quello spiacevole rapporto obiettivante e distanziante che è già stato spesso l'esperienza di partenza di metafisiche dualistiche (così quella dei neoplatonici, di Cartesio, ecc.).

Non che gli affetti « consistano » in tali sensazioni viscerali come afferma una nota teoria (1); essi sono solo una componente essenziale dell'odio, l'invidia, l'ira, la vendetta, ecc. Tanto la qualità e la direzione particolari dell'intenzione che nell'affetto si contiene che il suo momento d'impulso ne sono indipendenti, ed è solo il suo lato concretamente attuale, che non è uguale per i vari affetti — per es. nell'ira è molto maggiore che non nell'odio o nell'invidia che sono più « spirituali » — che trova in esse il suo fondamento. Ma accade molto sovente che queste sensazioni viscerali aumentate ed accentuate negativamente e la loro influenza sul modo di sentire in genere determino una variazione nella direzione degli impulsi affettivi. Questi si rivolgono ora contro lo stesso oggetto dell'affetto e sopravviene lo stato dell'« odio di sè » e del « tormento di sè», della « sete di vendetta contro di sè stessi ». Nietzsche pretendeva di spiegare lo stato della « coscienza cattiva » come un autoattacco dell'« uomo guerriero » che viene ostacolato nella manifestazione dei suoi stimoli. Ad es. se un piccolo popolo guerriero si sente improvvisamente aggregato ad una grande civiltà pacifica. Certamente a

(1) G. W. James: « Psycologie », tradotta da M. Dürr, Lipsia 1909, pag. 373 e segg.

torto. Di lì si spiega solo una forma patologica di pentimento illusorio, cioè a dire una falsa interpretazione quale « pentimento » dell'impulso vendicativo diretto contro sè stessi; ma questa presuppone il « pentimento », la vera e propria « cattiva coscienza » (1).

Ma il fatto che Nietzsche ha presente esiste certo. La parola di Biagio Pascal, di un uomo cioè che è pieno di risentimento come rare volte è dato, e che per mezzo del suo spirito sapeva con ancora più rara abilità nasconderlo e dargli una interpretazione cristiana, — « le moi est haissable » — è certo nato su questo terreno. Se J. M. Guyau ci racconta che un selvaggio cui è inibita la vendetta si « consuma » e diventa sempre più debole fino a morirne — noi possiamo ricondurre questo fatto alla stessa causa (2).

Questo del risentimento in sè. Ma noi vogliamo ora vedere come esso sia capace di influire sulla comprensione di determinati giudizî relativi a valori morali, individuali e storici, e di interi sistemi. Va da sè che non sono mai i veri, schietti giudizî di valore che possono fondarsi sul risentimento, ma solo e sempre quelli falsi, che si fondano cioè sull'illusione sopra descritta, e le forme di attività e di vita loro corrispondenti. Non è la vera moralità — come Nietzsche crede — che si fonda sul risenti-

---

(1) Cfr. a questo proposito lo studio dell'A. « Idole der Selbsterkenntnis »; inoltre « Vom Wege der Reue » nel libro « Vom Ewigen im Menschen » I Vol.

(2) M. Guyau: Morale sans obligation et sanction.

mento. La vera moralità si fonda su un ordinamento eterno dei valori e in corrispondenza a questi, su evidenti leggi di preferenza *così obbiettive e così rigidamente univoche* come le verità matematiche. Esiste un « ordre de coeur » e una « logique du coeur », secondo l'espressione di Pascal, che il genio morale rivela nella storia pezzo per pezzo, e di cui solo la comprensione e la conquista sono « storicamente condizionate » non la propria essenza. Il risentimento però è uno dei fattori del *crollo* di quell'ordine eterno nella coscienza umana. Esso è una fonte d'illusione per la comprensione di quell'ordinamento e per la sua incorporazione nella vita. La parte seguente va dunque intesa solo nel senso qui precisato (1).

Questo in fondo lo viene a dire Nietzsche stesso quando parla di una « falsificazione dei valori » da parte del risentimento. E' però anche vero che egli nell'etica è relativista e scettico. Eppure i valori « falsificati » presuppongono valori « veri »; altrimenti si potrebbe trattare solo di una « lotta dei valori » dei quali *nessuno* sarebbe nè « vero » nè « falso ».

Il risentimento ci può rendere comprensibili grandi avvenimenti della storia delle teorie morali, così come gli avvenimenti che abbiamo sott'occhio in piccolo nella vita di ogni giorno. Dobbiamo però ricorrere all'aiuto di un'ulteriore leg-

---

(J. Cfr. il mio libro « Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik » Niemeyer, Halle 1914 in cui si cerca di dare una rigorosa dimostrazione dell'affermazione precedente.

ge psichica. In tutti i casi di una forte aspirazione alla realizzazione di un valore e di un'impotenza contemporaneamente avvertita a realizzare appieno quell'aspirazione, ad es. di conquistare un dato bene, interviene una tendenza della coscienza diretta a risolvere la spiacevole tensione che si forma fra aspirazione e non potere, mediante una denigrazione, una negazione del valore positivo del bene in questione; anzi, in dati casi mediante l'apprezzamento positivo di qualcosa che in certo modo è l'opposto del primo bene. E' la storia della volpe e dell'uva acerba. Abbiamo inutilmente lottato per l'amore e la considerazione di una persona; scopriamo in essa facilmente sempre nuove qualità negative; oppure ci « tranquillizziamo » e ci « consoliamo » perchè quella cosa verso cui si dirigeva la nostra aspirazione « non è poi così speciale », essa non ha valore, o non ha almeno quel valore che si pensava. Si tratta *dapprima* della mera formulazione orale dell'affermazione che una certa cosa, una merce, una persona, uno stato, in breve il concretum cui si aspirava, non ha affatto il valore positivo da cui la nostra aspirazione sembrava così fortemente azionata; p. es. che l'uomo di cui ci importava l'amicizia non è poi così « onesto » così « prode » o così « intelligente »; che l'uva non è affatto così buona, anzi forse è ancora « acerba ». In tutti questi casi però *non* si ha ancora una falsificazione dei valori, ma solo un diverso apprezzamento delle qualità della *cosa*, della persona ecc. traverso cui ci erano offerti dati valori. Il *valore*

della bontà dell'uva dolce, dell'intelligenza, del coraggio, dell'onestà, viene da noi riconosciuto come prima. La volpe non dice che il « dolce » è cattivo, ma che l'uva è acerba. Il motivo di questa denigrazione orale della cosa che non possiamo raggiungere *può* qui essere solo una simulazione per gli « spettatori », la cui beffa non vorremmo aggiunta al nostro danno; o almeno in primo luogo per quelli, sì che è solo posteriormente che il contenuto della nostra espressione modifica anche il nostro proprio giudizio interiore. Eppure già nei casi più semplici c'è sotto un altro più profondo motivo; gli è che in questa tendenza alla detrazione dello stato di fatto, *si risolve* la tensione fra l'intensità del desiderio e la provata impotenza, e diminuisce così di intensità il dispiacere che a quella tensione si riconnette. Il nostro desiderio, almeno nella sua originaria intensità ci appare ora « senza motivo » — dal momento che la cosa « non ha in fondo quel gran valore »; in tal modo esso si fa più debole e così s'attenua anche la sua tensione rispetto all'impotenza; il nostro sentimento di vita e di potenza, torna a risalire di alcuni gradi, anche se in base ad un'illusione. Da quell'« esperienza » deriva dunque non soltanto la tendenza ad un'espressione che illuda gli altri, ma anche ad un « giudizio » che illude noi stessi. Chi non ritrova questa tendenza per es. dietro all'elogio della morale del piccolo borghese dell'« essere soddisfatti », della « semplicità », del « risparmio», oppure nell'affermazione che questo anello o questo piatto « a buon mercato » sono anche

molto migliori di quelli cari? Anche tutto quello che si riconnette a esperienze del tipo « puttana giovane — bigotta vecchia », come al diverso apprezzamento dei debiti presso il commerciante e il nobile e ad ogni « fare virtù di mancanza », va collocato su questa linea.

Ora, questa legge di risoluzione della tensione fra ambizione e impotenza mediante la valorizzazione illusoria delle cose acquista un significato nuovo e infinitamente ricco di conseguenze per l'atteggiamento psichico determinato dal risentimento. L'invidia, la malvagità, la sete segreta di vendetta riempiono l'anima dell'uomo risentito nella sua profondità, sciolte da ogni oggetto determinato: affetti diventati impostazioni fisse che dirigono costantemente l'attenzione, indipendentemente dalla sfera volitiva, su quelle manifestazioni del mondo circostante che ne possono alimentare la tipica *forma* di sviluppo. Già la formazione delle appercezioni, delle aspettative, dei ricordi viene condeterminata da quelle impostazioni. Esse ritagliano automaticamente dalle apparizioni che incontrano quei lati e quelle parti che possono giustificare il corso di fatto di quei sentimenti e di quegli affetti, soffocando il resto. Perciò l'uomo risentito è come attratto magicamente da apparizioni come gioia di vivere, lustro, potenza, felicità, ricchezza, forza; egli non può passar oltre, egli deve vederle (voglia o no); ma contemporaneamente lo tormenta in segreto il desiderio che egli sa « inutile » di possederle; e questo determina a sua volta un volerne

ritrarre lo sguardo, un timido guardar via, una deviazione — resa comprensibile dalla teleologia della coscienza — dell'attenzione di fronte al tormento. Il corso di questo movimento interno porta dapprima solo ad una falsificazione caratteristica dell'*immagine obiettiva del mondo*. Il mondo dei valori dell'uomo risentito assume un rilievo nettamente determinato, qualunque siano poi gli oggetti particolari che accoglie. Ora, quanto più quel distogliersi prevale sull'attrazione esercitata da quei valori positivi, egli sprofonda — lasciando da parte tutti i valori mediani di passaggio — nei mali loro opposti che ora occupano uno spazio sempre maggiore nella sua sfera valutativa. Vi è in lui qualcosa che vorrebbe comunque rimproverare, denigrare, impicciolire e che si impossessa di ogni cosa cui può prendere parte. Così egli « calunnia » involontariamente esistenza e mondo per giustificare l'interna sua costituzione del mondo dei valori.

Ma questo mezzo, che la coscienza ricava involontariamente, per elevare il tono del senso vitale oppresso e degli impulsi vitali ostacolati (la falsificazione dell'*immagine* del mondo) ha solo un'efficacia limitata. Quelle apparizioni di una vita positiva, felicità, potenza, bellezza, bontà, spirito, ecc. tornano sempre ad opporsi all'uomo risentito. Per quanto egli in segreto mostri loro il pugno, per quanto desideri bandirle dal mondo per sfuggire al tormento del conflitto fra desiderio e impotenza — esse sono là e si impongono. Il volontario guardar via non è sempre possibile ed inoltre è costante-

mente inefficace. Se ora un'apparizione di questo genere irresistibilmente si impone, in tal caso basta un unico sguardo rivolto ad essa per dare origine ad un impulso di odio contro il suo portatore, senza che questi abbia in alcun modo danneggiato o offeso l'altro. E' per questo che p. es. i nani e gli storpi, che si sentono umiliati già dall'apparenza esteriore degli altri uomini, mostrano così facilmente questo strano odio, questa ferocità da iena pronta a scattare. Gli odi e le inimicizie di questo genere proprio per il loro non fondarsi primariamente nell'azione e nel comportamento del « nemico », sono i più profondi ed i più implacabili che si possano dare. Perchè si dirigono contro l'essenza stessa dell'altro non contro qualità e azioni passeggere. Goethe ha presente *questo* tipo di « nemico » quando dice:

« Perchè ti lamenti tu di nemici. Potrebbero forse mai esserti amici coloro cui l'essere stesso che tu sei è un eterno silenzioso rimprovero? » (West-östlicher Diwan). Già l' esistenza di questo « essere », la sua mera apparizione, sono « rimprovero » per l'altro, rimprovero « silenzioso » e che non si « ammette ». Altre inimicizie possono deporsi, questa mai ! Goethe doveva saperlo perchè la sua ricca e grande personalità era adatta come raramente altra a destare il risentimento, a farne scorrere il veleno già colla sua semplice apparizione (1).

---

(1) Anche il comportamento intensamente risentito di Antonio contro Tasso è certamente una riproduzione di questa esperienza goethiana.

Ma *neppure* questo odio apparentemente infondato è il prodotto più tipico del risentimento. Perchè qui il suo raggio d'azione resta pur sempre circoscritto a determinate persone o, nell'odio di classe, a determinati gruppi. La sua azione giunge molto più a fondo quando non porta alla falsificazione dell'*immagine del mondo* e all'odio contro determinate persone o cose, ma ad un inganno del senso dei valori e solo in seguito a ciò, al fatto che Nietzsche chiama la « falsificazione delle tavole dei valori ». In questa nuova fase si rinuncia al guardar via e alla tendenza d'annientamento delle persone, cose, ecc. caratterizzate da quei valori positivi; ma in cambio i *loro valori*, che per il sentimento e l'ambizione normali sono positivi e privilegiati, si trasformano per il nuovo sentimento in negativi. Poichè l'uomo risentito, finchè prevalgono i giudizi sui valori positivi in genere, come p. es. potenza, salute, bellezza, una vita ed un'esistenza libere, riferite solo a sè stesse, non è in grado nè di giustificare nè di concepire e comprendere la propria esistenza; poichè egli, per debolezza, timore, paura, e servilità fattasi organica non è in grado di appropriarsi le qualità e le cose che portano questi valori; il suo senso dei valori prende un'altra direzione: « tutto questo non vale nulla »; i valori positivi e privilegiati che portano l'uomo alla salvazione si trovano proprio nelle manifestazioni opposte (miseria, sofferenza, mali, morte). In questa « vendetta sublime » (come dice Nietzsche) il risentimento si rivela effettivamente come attività

creatrice nella storia di giudizi di valore e di interi loro sistemi. Essa è « sublime » perchè ora gli impulsi d'odio e di vendetta contro gli uomini forti, sani, ricchi, belli, ecc. scompaiono interamente, e l'uomo mediante il risentimento viene liberato dal tormento interno di quegli affetti. Perchè ora — dopo il rivolgimento del senso valutativo e la diffusione nel gruppo dei nuovi giudizî — quegli uomini non sono più affatto *degni* di invidia, *degni* di odio o di vendetta; ma tutt'al contrario sono degni di commiserazione, di compassione per il fatto di partecipare di quei « mali ». Fanno ora la loro apparizione sentimenti di pietà, di compassione, di mitezza d'animo. E nella misura in cui quel capovolgimento diventa determinante della « morale corrente » e va acquistando la forza dell'ethos predominante, esso passa anche (per tradizione, educazione, suggestione) sui portatori e possessori dei valori positivi sentiti ora diversamente e apparentemente deprezzati, sì che essi stessi possono ora godere dei *loro* valori solo con un senso segreto di autocondanna, con la « coscienza sporca ». Gli « schiavi » — secondo l'espressione di Nietzsche — contagiano i « signori ». Il risentito viceversa, crede ora — in un primo piano della coscienza, liberata dal tormento di dovere odiare e vendicarsi senza poterlo — di essere « buono », « puro », « umano », quando nel profondo gli riesce ancora di percepire debolmente il suo senso vitale amareggiato e i veri valori, come trasparenti attraverso ai valori illusori. Qui dunque non si « calunniano » i singoli

portatori dei valori positivi come avviene nei casi di denigrazione e calunnia semplici, non fondati cioè sul risentimento: ma poichè « calunniati », diversamente sentiti e diversamente espressi nel giudizio sono i *valori* stessi, la teleologia della coscienza raggiunge in modo ben più profondo e sistematico, tutto ciò che la mera calunnia delle persone, e la falsificazione in genere dell'immagine del mondo non avrebbe mai potuto raggiungere.

Ciò che qui viene chiamata « falsificazione », « trasformazione », « falsa interpretazione dei valori » non và inteso come se si trattasse di un mentire consapevole o di un fatto circoscritto alla sfera del mero giudizio. Non è dunque che il valore venga sentito come positivo e che poi solo nel giudizio si ponga « cattivo » in luogo di « buono ». Accanto alla falsificazione e alla menzogna consapevoli, esiste ancora quello che potrebbe chiamarsi « mentire organico ». Qui la falsificazione non avviene nella coscienza, come nella menzogna comune, ma durante il *tragitto* dall'esperienza alla coscienza, cioè a dire nel modo di formazione delle rappresentazioni e nel modo di sentire i valori. « Menzogna organica » si trova dappertutto ove venga in mente agli uomini solo quello che serva al loro « interesse » o ad una qualsiasi impostazione tipica delle loro inclinazioni, e che venga modificato sostanzialmente in questa direzione già durante il processo mnemonico o della riproduzione. Chi « mente organicamente » non ha più bisogno di dire « bugie ». Quello che la falsificazione cosciente opera

in chi è costitutivamente sincero, lo opera nel mentitore organico già il tendenzioso automatismo involontario nella formazione di ricordi, rappresentazioni, sentimenti. Alla periferia della coscienza può intanto regnare l'intenzione più schietta e sincera. In tale tendenziosa direzione si svolge il processo di comprensione dei valori fino al loro capovolgimento totale; ed è solo su questa « falsificazione » che poggia poi il giudizio sul valore, giudizio che per suo conto può essere anche « vero », « veritiero », « sincero », in quanto concordi rettamente con il valore illusorio sentito *di fatto*.

II

IL RISENTIMENTO E LA VALUTAZIONE MORALE

Uno dei risultati più notevole dell'etica recente è la constatazione che nel mondo si sono avute non una ma diverse « morali » (1). Comunemente si crede che questa sia ormai cosa vecchia quanto la constatazione della cosidetta « relatività storica » della morale. Ciò è del tutto erroneo. Al contrario furono proprio le correnti filosofiche del cosidetto relativismo etico, p. es. le opinioni dei positivisti moderni Comte, Mill, Spencer, ecc. a misconoscere il dato di fatto della diversità delle morali. I relativisti si limitano a mostrare che volta a volta, secondo i varî stadi dei modi di vedere umani, a se-

(1) Per un'ampia dimostrazione dell'etica presupposta qui come assoluta e per la teoria dei diversi tipi e dei diversi gradi di variabilità storica della valutazione morale cfr. il libro dell'A. « Der ethische Formalismus und die materiale Wertethik », parte II, Niemeyer, Halle, 1914.

conda della vivente realtà di civiltà e di cultura, i tipi d'azione considerati utili per il « benessere umano », o per la « esaltazione della vita », per per quello infine che il filosofo relativista considera come « bene » in senso ultimo, sono stati diversi; così p. es. all'interno di una società prevalentemente militare, dove la guerra è fonte primaria d'acquisto, il coraggio, l'audacia ecc. sono comportamenti molto più utili al « benessere comune » che non laboriosità, diligenza, onestà che sono i valori preminenti di una società a tipo industriale; o che viceversa la rapina in quella società è considerata un delitto meno grave che non il furto in questa (così presso gli antichi germani). Ma essi affermano che il *valore* fondamentale è rimasto immutato e pongono i fattori variabili solo nella diversità delle condizioni storiche di vita, in cui trova applicazione quel valore fondamentale (ad es. benessere). Ora, valori e modificazioni delle valutazioni sono qualcosa di diverso da questa realtà storica di vita e dalle *sue* modificazioni. Il pensiero che si siano date delle *morali* totalmente diverse, implica proprio l'affermazione che, prescindendo da quella relatività della realtà di vita, siano state diverse anche *le regole di preferenza dei valori in sè* (indipendentemente cioè dal mutamento delle cose reali che li portano). Una « morale » è un sistema di regole di preferenza fra i valori in sè, un sistema che va scoperto come « la costituzione morale » di un popolo e di un'epoca al di là dei loro apprezzamenti concreti, e che può a sua volta subire una

evoluzione che non ha minimamente a che fare con l'adattamento delle valutazioni e delle azioni sotto il predominio di una data morale alla mutevole realtà di vita! Non solo non è vero che i diversi tipi d'azione, i pensieri, gli uomini siano sempre stati giudicati in dato modo secondo una stessa morale (ad es. secondo una tendenza costante di valutare rispetto al benessere comune) — ma le *morali stesse* si sono primariamente modificate, indipendentemente da quel termine di riferimento e contrariamente ad ogni semplice adattamento. I cosidetti « relativisti » etici, non sono di fatto stati mai altro che gli assolutisti volta a volta del *loro* presente. Essi riportano le variazioni etiche alla morale presente come semplici gradi d'« evoluzione », e applicano poi loro falsamente come misura e scopo appunto tale morale presente. Con questo le variazioni primarie, le variazioni dei tipi di valutazione in sè, delle regole di preferenza fra i valori in sè, sfuggono loro completamente. E' proprio l'assolutismo etico, cioè a dire quella dottrina che afferma l'esistenza di evidenti, di eterne leggi di preferenza e corrispondentemente di una gerarchia eterna dei valori, quello che ha riconosciuto e che poteva riconoscere la relatività ben più profonda delle valutazioni morali. Le morali rispetto a quella etica eternamente valida si comportano pressapoco come i sistemi cosmici p. es. quello tolemaico e copernicano rispetto a quel sistema ideale cui tende l'astronomia. Nelle morali, quel sistema valido in sè e per sè è rappresentato più o meno ade-

guatamente. Le realtà di vita invece sono *determinate* nella loro formazione *anche* dalle morali correnti. La loro formazione sta sotto l'influsso di una volontà e di una valutazione primarie, la cui modificazione non va più compresa come adattamento a questa realtà di vita (1). Quello di cui la storia dell'arte comincia soltanto negli ultimi anni a convincersi, che cioè il mutamento degli ideali di espressione estetica, che persino gli stili — contro l'opinione di Semper — non sono solo causati dalla modificazione della tecnica e del materiale o da meri mutamenti di capacità, ma che è « la volontà artistica » in sè (2), che multiformemente varia, questo è quello di cui pure la storia dei valori etici deve sempre più convincersi. I Greci ad es. non sono privi di una civiltà tecnica perchè non potevano o non potevano « ancora » farla, ma perchè non volevano farla, dato che essa non rientrava nello spirito di quelle regole di preferenza che costituivano la loro « morale ». Con il termine di « morale » noi intendiamo così le regole di preferenza *in sè* predominanti in una data epoca e presso un dato popolo, non le « rappresentazioni » filosofiche o scientifiche, le « sistemazioni », ecc. che abbiano per oggetto una data « morale ».

Ora, l'effetto più notevole del risentimento è

---

(1) Non può qui darsi la giustificazione critica di questa proposizione, che rientra nella fenomenologia dei gradi della valutazione e della volontà. Vedi questa giustificazione come quella di tutte le proposizioni precedenti nel mio libro citato.

(2) Cfr. l'esposizione che fa Worringer riattaccandosi alle indagini di Riegel, nel libro « Abstraktion und Einfühlung ».

quello di concorrere a determinare un'intera « morale », nel senso di pervertire le regole di preferenza sue proprie e di fare così apparire come « bene » quanto prima era « male ». Se diamo uno sguardo alla storia d'Europa noi vediamo la straordinaria e stupefacente efficacia del risentimento nell'edificazione delle morali. Ci poniamo ora la questione quanto esso abbia concorso a determinare l'edificio della morale cristiana e successivamente della morale borghese moderna. Il nostro giudizio è in questo *totalmente diverso* da quello di Federico Nietzsche.

Noi crediamo che, per quanto sia straordinariamente facile travisare i valori cristiani in valori di risentimento e per quanto spesso essi siano stati così fraintesi, tuttavia *il nocciolo dell'etica cristiana non sia cresciuto sul terreno del risentimento*. Noi crediamo d'altra parte che il *nocciolo della morale borghese* che dal Sec. XIII in poi ha sempre più sostituito quella cristiana, fino a raggiungere la sua espressione più piena nella rivoluzione francese, *abbia le sue radici nel risentimento*. Nel movimento sociale moderno il risentimento è diventato una rilevante forza costitutiva ed ha sempre più trasformato la morale corrente. Rivolgiamoci dunque in primo luogo alla questione se la morale cristiana sia stata alimentata e sorretta dal risentimento.

III

LA MORALE CRISTIANA E IL RISENTIMENTO

Federico Nietzsche definisce « l'idea dell'amore cristiano » come il « fiore più raffinato del risentimento » (1). In essa si giustificherebbe avanti la coscienza il risentimento ammucchiato di un popolo oppresso e desioso di vendetta (il cui Dio era stato Dio « della vendetta », anche nel periodo dell'indipendenza sociale e politica) (cfr. Genealogia della morale).

Questa paradossale affermazione di Nietzsche — qualora si apprezzi esattamente l'enorme rivolgimento che dall'idea dell'amore antico porta a quello cristiano, — (cosa che Nietzsche stesso ha fatto ben poco e con molta imprecisione) — è molto meno paradossale di quanto possa apparire a prima vista. Anzi la spiegazione di Nietzsche è tanto pro-

---

(1) Cfr. Genealogia della morale I, 8.

fonda e degna di seria considerazione come nessuna altra che sia mai stata fatta in questo senso. Io accentuo questo con tanto maggior rilievo perchè la ritengo in fondo *totalmente falsa*.

I pensatori ed i poeti greci e romani ci hanno detto nel modo più chiaro, quale fosse il significato dell'amore per la morale antica, e quale ne fosse il valore. Basti qui enunciarlo in breve, senza citazione delle fonti particolari. In primo luogo per l'antichità, forma logica, legge, giustizia, in breve tutto quanto è in genere « razionale » all'interno della morale, il momento della misura e della parità nell'attribuzione dei beni e dei mali, hanno un valore *maggiore* che non l'amore. Per quanto grandi siano le diversità di valore che Platone fa ad es. nel Simposio fra i tipi dell'amore, « l'amore » per i Greci resta pur sempre un fatto pertinente alla sfera dei sensi, e precisamente una forma di quel « desiderio » di quel « bisogno » ecc. che è estraneo all'essere perfetto. L'antica e così discutibile distinzione dell'umana natura in « ragione » e « sensualità », in formante e formato, imponeva questo fatalmente! Nella morale cristiana viceversa il valore dell'amore viene espressamente sopraordinato: l'amore « che più che ogni ragione fa beati » (Agostino). Nella parabola del figliol prodigo questo è detto molto chiaramente (1). La « agape » e « caritas » vengono nettamente e dualisticamente distinti dal-

(1) A ragione si è detto che qui il comportamento del padre verso i figli è uno « schiaffo » all'idea antica della giustizia.

l'« eros » e dall'« amor », mentre il greco e il romano hanno presente una maggiore continuità fra questi tipi d'amore, per quanto ne riconoscano una differenza di grado. Invece l'amore cristiano è una intenzione spirituale soprannaturale che spezza ed estingue ogni conformità alle leggi della comune vita istintiva (come odio verso il nemico, vendetta e pretese di risarcimento) e che dovrebbe porre l'uomo in una vita totalmente nuova. Ma questo non è ancora quello che è qui essenziale. L'essenziale consiste piuttosto nella *direzione* che ha l'amore secondo la morale e la Weltanschauung antiche. Tutti gli antichi pensatori, poeti, moralisti sono d'accordo: Amore è un ambire, una tendenza del « più basso » al « più alto », dell'« imperfetto » al « perfetto », dell' « informe » alla « forma del « me on » al « on », dell' « apparire » all'« essere », dell'« ignoranza » al « sapere »; qualcosa « di mezzo fra l'avere e il non avere » come dice Platone nel Simposio. Così tutti i rapporti d'amore fra gli uomini, matrimonio, amicizia, ecc,. si scindono in una relazione fra un « amante » e un « amato », e l'amato è sempre la parte più nobile più perfetta ed insieme il *modello* per l'essere, il volere, l'agire dell'amante (1). Ma questa concezione sorta dagli antichi rapporti di vita e da essi separata per astrazione, assume la sua espressione più chiara nelle molteplici

(1) La terminologia si modifica solo nella pederastia in cui filomenos indica il più giovane, meno perfetto, e erasthes il più anziano, più perfetto: ma il rapporto obiettivo della disuguaglianza dei valori resta fermo anche in questo caso.

forme della metafisica greca. Già Platone dice: « se fossimo dei, non ameremmo ». Infatti nell'essere perfetto non ci può essere più posto per un « ambire », per un « bisogno » (1). Qui l'amore è solo una « via », un « methodos ». E secondo Aristotele in tutte le cose ha sede una tensione, un oregesthai ed efiesthai su verso la divinità, verso il nous, il beato che pensa in sè stesso e che « muove » (come « primo motore ») il mondo, ma non come suole muovere un essere che vuole verso l'esterno ed è attivo, bensì come « l'amato muove l'amante » (Aristotele), cioè a dire che lo attira, e lo invita come a venire a lui. In questa immagine si solleva nell'assoluto e nell'infinito, con insuperabile maestà, bellezza e antica freddezza l'essenza dell'idea dell'amore antico. L'universo è una grande catena di dinamiche unità spirituali, le cose, dall'essere della « prima materia » su su fino all'uomo, una catena in cui il più basso tende al più elevato e viene attirato da questo che non gli si rivolge ma a sua volta tende al più alto ancora — e così avanti fino alla divinità, che *non* ama più, ma rappresenta solo la *mèta* unitaria eternamente in riposo di tutti quei multiformi movimenti d'amore. E' stato troppo poco notato il particolare collegamento di quest'idea dell'amore con il principio dell'« agon », della lotta ambiziosa per la mèta che ha governato con tanta intensità la

---

(2) Sull'infondatezza obiettiva di questo pregiudizio greco cfr. il mio libro « Zur Phänomenologie und Theorie der Sympatiegefühle und von Liebe und Hass » Niemeyer, Halle, 1913.

vita greca dal ginnasio e dai giochi su fino alla dialettica e alla politica degli stati-città. Anche le cose « tendono l'una avanti l'altra » in quella gara trionfale, in quell'agon cosmico verso la divinità: solo che il premio che qui corona il vincitore è infinito ed immenso, la partecipazione all'« essere », al sapere e all'avere dell'« essere ». L'amore è qui solo un principio dinamico inerente all'universo, che muove questo grande « agon » delle cose intorno alla divinità.

Si opponga ora a questa concezione quella cristiana. In questa si verifica qualcosa che io vorrei chiamare « *rivolgimento* » dell'amore. Qui si percuote in pieno viso all'assioma greco dell'amore, per cui esso sarebbe un tendere del più basso al più alto. Al contrario ora l'amore si rivela proprio nel fatto che il nobile si abbassa all'ignobile, il sano all'ammalato, il ricco al povero, il bello al brutto, il buono e santo al cattivo e al volgare, il messia ai pubblicani e ai peccatori, e questo *senza* la paura antica di perdere facendo ciò e di diventare meno nobili, ma nella più strana convinzione, di guadagnare l'eccelso, di divenire simili a Dio proprio nell'esecuzione di questo « umiliarsi », di questo discendere, di questo « perdersi » (1).

La trasformazione dell'idea di Dio e del suo rapporto fondamentale col mondo e coll'uomo non è la causa bensì la *conseguenza* di questo rivolgi-

---

(1) Il pensiero è espresso con particolare accentuazione nei cap. sopra l'amore dell'« Imitatio Christi » di Tommaso da Kempis.

mento dell'amore. Ora Dio per l'amore delle cose non è più un'eterna meta in riposo — come una stella — che muova il mondo come « l'amato muove l'amante », ma è il suo essere stesso che è amare e servire, e solo secondariamente, come conseguenza di ciò, fare, volere, agire. In luogo dell'eterno « primo motore » del mondo, sottentra il « creatore » che lo creò « per amore » (1). Questo fatto, mostruoso per l'uomo antico, assolutamente paradossale alla stregua dei suoi assiomi, si sarebbe verificato in Galilea: Dio scese spontaneamente all'uomo, divenne un servo, e morì in croce della morte del servo cattivo ! ora la proposizione che si devono amare i buoni, odiare i cattivi, amare l'amico, odiare il nemico, non ha più senso. Perchè non esiste più l'idea di un « sommo bene » che abbia un contenuto, indipendentemente e al di là dell'*atto stesso* dell'amore e del suo movimento. Di tutte le cose buone la migliore è l'amore stesso ! Non un valore oggettivo, ma un valore attuale, è ora il summum bonum; il valore dell'amore come e in quanto amore, non in quanto opera e da risultati, ma perchè tutti i risultati valgono solo come simbolo e motivo di riconoscimento della esistenza dell'*amore nella persona*. E così Dio — in conseguenza del suo atto d'amore — diventa persona che non ha più sopra di sè,

(1) La posteriore proposizione teologica che Dio « creò il mondo a sua gloria » non risponde allo spirito del Vangelo e deve essere considerata come l'affermarsi usurpatorio di un motivo antico nella teologia cristiana. Allo spirito evangelico risponde solo la proposizione che Dio glorifica sè stesso nella sua creazione d'amore.

sibbene sotto di sè, ogni « idea di bene », ogni « forma », ogni logos. Ed egli diventa persino « il Dio che ama », ferro di legno per l'uomo antico, una perfezione imperfetta ! Con quanta forza la critica neoplatonica ha rilevato che amare è indizio di « bisogno », di « aspirazione », di « imperfezione »; che è falso, temerario e peccato predicarlo della divinità ! Ma anche quest'altra è una grande innovazione: secondo la concezione cristiana amore è un atto immateriale dello *spirito*, non un semplice sentimento (come per i moderni), e *neppure* un ambire, un bramare; *tanto meno un avere bisogno* (1). Per questi atti è legge che si consumino nella realizzazione del desiderio mentre ciò non si verifica per l'amore. Esso cresce durante la propria azione (2) ed ora non si dà più alcun principio razionale, alcuna legge e alcuna « giustizia » indipendenti dall'amore e che precedendolo lo possano determinare nella sua azione e nella sua distribuzione agli esseri secondo il loro valore! Tutti, gli amici e i nemici, i buoni e i cattivi, i nobili e i volgari, tutti sono de-

---

(1) La più profonda soddisfazione non è perciò legata a quello che l'amore ottiene, ma all'amore stesso. « Più grande è dunque la gioia di Dio nel largire i suoi doni che la nostra nel riceverli » (cfr. Theotimus di Francesco di Sales, Vol. I cap. 11).

(2) Anche *obiettivamente* era un errore fondamentale quello della concezione antica di sussumere l'amore sotto un « abbisognare », un « tendere ». Per quanta aspirazione e per quanto desiderio l'amore determini nei confronti della cosa amata, esso ne è pur sempre un atto nettamente distinto, un atto in cui noi riposiamo soddisfatti in un valore, indifferentemente che esso sia realizzato o debba essere realizzato successivamente in un ambire. Cfr. il mio libro cit. sulla « fenomenologia della simpatia ecc. ».

gni d'amore (1). E ogni apparizione di cattiveria io devo ascriverla anche a mia colpa perchè mi devo sempre domandare: « sarebbe forse costui cattivo, se *tu* lo (2) avessi amato abbastanza ? ». Poichè, secondo la concezione cristiana la simpatia *sensuale* che ha radice nel più potente degli stimoli, nonchè non essere la fonte, è la parziale *limitazione* dell'amore, così già il non amare — non solo il fare positivamente torto — è peccato, anzi *la* colpa di tutte le colpe (3).

---

(1) Aristotele nella sua etica (nicomachea) esamina con tutta precisione quanto amore occorra portare « secondo giustizia » alle diverse classi del nostro prossimo: genitori, amici, figli, stranieri. Secondo l'idea morale fondamentale del Cristianesimo questo avrebbe certo ancora senso per la benevolenza (e certo per la beneficienza) che per altro non sono che conseguenze dell'amore. *Non* ha senso invece per l'amore in sè perchè è la quantità dell'amore che concorre a determinare volta a volta quale sia il valore delle persone. Anche obiettivamente è certo che l'idea della giustizia quando s'elevi al disopra del suo fattore razionale del «tanto con tanto », e venga concepita come se in qualche modo fosse già dato il *quantum* dell'attribuzione, presuppone l'amore. Un uomo che danneggiasse, sabotasse, uccidesse sempre « altrettanto » sarebbe « giusto » in questo senso razionale senza potere per questo pretendere alla virtù morale chiamata « giustizia ».

(2) Avessi amato lui, o un terzo qualsiasi che conosceva lui.

(3) E' naturalmente questione prima e fondamentale, circa l'atto di amore, stabilire se esso costituisca solo un raffinamento, una sublimazione, una trasposizione di stimoli originariamente *sensuali*, — tra l'altro la simpatia degli esseri e in particolare la sua espressione più forte nella spinta verso l'altro sesso, — oppure se si tratti di un atto *originariamente spirituale indipendente* nelle sue leggi dalla costituzione sensuale-corporea e che con i sentimenti e gli stimoli da questa condizionati si trova solo in una relazione tale che gli stimoli diventano solo determinanti nella scelta dell'oggetto dell'amore e dell'intensità con cui esso ci viene incontro di fatto. Questa seconda è in linea di principio la convinzione inerente all'idea cristiana. Della sua *esattezza obiettiva* io ho trattato esaurientemente nel capitolo « Amore e stimolo »

In tal modo il quadro si è immensamente modificato. Non è più una schiera di cose e di uomini ascendenti e sorvolantisi l'un l'altro verso la divinità; ma è una schiera di cui ogni membro si rivolge a guardare chi da Dio più che sè è lontano, che lo aiuta, lo serve, e appunto *con questo* si fa simile a Dio, che è esso stesso per essenza questo *unico* grande amore, e questo servire e abbassarsi.

Io non seguo qui le elaborazioni costruttive in dogma, teologia, culto di questo rivolgimento di un moto spirituale, per quanto attraente ciò sarebbe soprattutto in Paolo e Agostino. Io mi attengo all'essenziale e mi domando: perchè questo rivolgimento ? E' davvero il risentimento la forza che l'ha provocato ?

Quanto più a lungo e quanto più intensamente ho riflettuto su questo problema, tanto più mi si è fatto chiaro che la radice dell'amore cristiano è completamente immune dal risentimento, che d'altra parte nessun'altra idea può essere più facilmente sfruttata dal risentimento a favore delle sue proprie tendenze, per dare la *falsa immagine* di un'emozione corrispondente a quell'idea; e questo spesso così radicalmente che neppure l'occhio più acu-

---

del libro cit. Solo questo sia qui osservato: se essa è esatta, la simpatia sensuale e vitale con le sue leggi di gradazione secondo la somiglianza degli esseri ecc., non può essere considerata *fonte* dell'amore, ma solo come una forza che *limita* e *spartisce* l'amore e che questo pone al servizio degli scopi vitali *senza* essere per questo risultato e prodotto di uno spiegamento vitale.

to è in grado di decidere se sia vero amore o se sia solo risentimento che ha scelto l'espressione dell'amore (1).

Vi sono due modi assolutamente diversi secondo cui si può comportare — abbassandosi e portando aiuto — il forte verso il debole, il ricco verso il povero, in genere la vita più perfetta verso quella « meno perfetta ». In primo luogo il modo, che ha come origine interna e come forza motivante un sentimento potente della propria sicurezza, della propria saldezza, della pienezza invincibile del proprio essere e della propria vita; e come risultato di tutto questo la chiara coscienza di *potere* fare parte ad altri del proprio essere e del proprio avere. Qui l'amore, il sacrificio, l'aiuto, il chinarsi al più piccolo e al più debole è un traboccare spontaneo delle forze accompagnato da beatitudine e da pace interiore. Di fronte a questa disposizione d'amore e di sacrificio, ogni « egoismo » specifico, ogni riguardo a sè stessi, al *proprio* interesse, come anche il vero e proprio istinto di conservazione, sono già indizi di una vita indebolita, ostacolata. La vi-

---

(1) Una personalità completamente permeata di risentimento è ad es. come già fu notato, il Padre della Chiesa Tertulliano, di cui anche Nietzsche riporta un passo in cui la beatitudine delle anime nel cielo viene precisata specialmente nel fatto che vedono il tormento dei dannati; ma anche il famoso « credo quia absurdum, credo quia ineptum », come tutto il suo smoderato atteggiamento di fronte all'antica cultura e antica religione, mostrano come egli si *serva* spesso dei valori cristiani solo per soddisfare il suo odio contro i valori antichi. Una pregevole descrizione del formarsi di un cristianesimo del risentimento dà anche C. F. Meyer nella novella: Il Santo.

ta è essenzialmente spiegamento, sviluppo, crescita in pienezza, non dunque come insegna una falsa dottrina « auto conservazione », come se tutte le apparizioni di sviluppo, di crescita, di spiegamento, fossero meri epifenomeni da ricondurre unicamente alla conservazione e perciò anche alla conservazione « del più adatto ». Certo a nostro avviso esiste un sacrificio della vita anche per valori più alti di quelli della vita stessa; ma non per questo ogni sacrificio è un'azione diretta contro la vita e le sue esigenze (1). Esiste anzi un sacrificio che è libero *dono* della propria ricchezza vitale, un traboccare di forze bello e naturale. Questa spinta al sacrificio verso degli esseri coi quali, — mediante la dote propria di tutti i viventi di convivere e compatire con gli altri viventi (secondo una gradazione

---

(1) Noi limitiamo intenzionalmente la nostra esposizione a questa parte *vitale* e prescindiamo dal fatto che i puri atti dello spirito e le leggi che li governano così come i loro oggetti e la loro connessione obbiettiva nella vita, non possono venire compresi in *nessuna* delle loro possibili interpretazioni filosofiche; e che per tanto esistono intere serie di valori e di atti valutativi che sono *indipendenti* dai valori e dagli atti della vita. La « sicurezza » e l'« esser salvi » del cristiano sono in primo luogo sicurezza e esser salvi in un mondo, essenzialmente *più alto* della vita e dei suoi possibili destini; ma poichè colui che ha posto innanzi la tesi della derivazione dell'idea cristiana dell'amore dal risentimento, Nietzsche, *non* riconosce questa affermazione, e pretende di sussumere sotto i « valori della vita » persino « l'idea della verità », così noi non possiamo partire qui da quel presupposto. Vogliamo accontentarci di mostrare che anche partendo dal suo presupposto che il maximum della vita, è il valore più alto, le sue affermazioni sono erronee. Sulla posizione obiettiva dei « valori della vita », nella gerarchia dei valori cfr. le mie esaurienti dimostrazioni in « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik » Parte II, Niemeyer 1914.

di intensità corrispondente alla maggiore o minore similarità di questi esseri) — ci si sente uniti e solidali, in contrapposto a tutto ciò che è morte, non è affatto un semplice acquisto della vita che si possa far discendere da impulsi originariamente egoistici. Tale spinta è originariamente propria della vita, *prima* di tutti gli « scopi » e di tutte le « mete » particolari che calcolo, intelletto, riflessione le pongono posteriormente. *Siamo spinti al sacrificio* prima ancora di sapere come mai, per che cosa, per chi! Nel quadro che Gesù fa di natura e vita, e che a volte traluce frammentario e celato in accenni dai suoi discorsi e dai suoi paragoni, possiamo riconoscere ancora abbastanza chiaramente che egli vedeva questa verità. Egli non dice « Non preoccupatevi di ciò che avete a mangiare e bere », perchè gli sia indifferente la vita e il suo mantenimento, ma perchè egli vede una debolezza *vitale* in ogni preoccuparsi del domani, nell'impostazione rivolta al proprio bene corporale. « I passeri senza dispensa e senza granaio, i gigli che non filano nè tessono e che Dio riveste tuttavia più splendidi che Salomone » (Luca 12, 27) gli sono immagini di quell'impressione più profonda che egli ha della vita: che ogni attenzione volontaria al proprio benessere sensuale, ogni preoccuparsi o crucciarsi limita piuttosto che esaltare quella forza creatrice che governa involontaria e benefica tutto ciò che è vita: « E chi di voi, può con tutte le sue cure, prolungare anche di poco la sua vita ? » (Luca 12, 25).

Questo tipo di indifferenza verso i mezzi esterni di vita (cibo, vesti, ecc.); non è in lui sintomo di indifferenza verso la vita e il suo valore, ma una confidenza segreta e profonda nella *forza* della vita *stessa* e un senso di interiore sicurezza verso i casi meccanici in cui essa può capitare. Una indifferenza lieta, libera, audace, cavalleresca verso le *circostanze* della vita, tratta dal profondo della vita stessa è qui la sorgente donde sgorgano quelle parole! Egoismo, timore della morte (nell'antichità tanto diffuso che alcune scuole filosofiche come per es. gli Epicurei ponevano precisamente come meta della filosofia la « liberazione dal timore della morte ») sono sintomi di una vita al tramonto; di una vita malata, rotta (1). In tempi di grande vitalità si è indifferenti rispetto alla vita e alla sua fine; e questa indifferenza è già di per sè un atteggiamento vitalmente prezioso.

Questo genere d'amore e di sacrificio verso i deboli, gli ammalati, i piccoli ecc. nasce dunque dalla sicurezza interiore e dalla pienezza della propria vita. E quanto più profonda e più centrale è — oltre questa sicurezza vitale — quell'altra sicurezza e beatitudine, del sapersi al sicuro nel fortino dell'essere ultimo stesso (Gesù chiama sè « Regno di Dio »), tanto più l'uomo *può* e *deve* essere indifferente, con leggerezza quasi di gioco, verso il suo « destino », nelle zone periferiche del suo es-

---

(1) Cfr. a questo proposito il mio libro di prossima pubblicazione « Der Tod und die Seele ».

sere, in riguardo a tutto quanto è ancora « felicità » e « sofferenza », piacere e dolore (1).

Se a questa spinta spontanea di amore e di sacrificio s'aggiungono ora, portati dallo spettacolo dei piccoli, dei poveri, degli oppressi, una occasione di esplicarla ed un determinato *scopo*, questi non vengono punto accolti con soddisfazione, come occasioni di immergersi nella miseria, nella malattia, ecc. ma l'uomo sacrifica e porta aiuto a questa vita che lotta, non *per causa* di quei valori negativi, ma loro *malgrado;* egli aiuta perchè si possa spiegare quello che nell'altro è ancora *sano*, quello che l'altro ha ancora in sè di valori positivi. Il suo amore ed il suo spirito di sacrificio non si dirigono verso l'altro *perchè* è ammalato, povero, piccolo, brutto ecc. nè per arrestarsi passivamente in quelle manifestazioni, ma perchè i valori positivi della vita (e ancor più i valori spirituali personali di quella individualità) non sono affatto *dipendenti* da quelle qualità, e giacciono molto più profondo, sì che la propria pienezza di vita può (epperò « deve ») superare dinanzi a tali manifestazioni la naturale nausea ed il moto di fuga, e l'amore nella sua opera d'aiuto sviluppare ciò che v'ha di positivo nel povero, nell'ammalato ecc. Nell'ammalato e nel povero non si ama ciò che v'è di malato e di povero, ma ciò che vi è *dietro* a queste cose, mentre

---

(1) La « beatitudine » in senso cristiano è caratterizzata dal suo *perdurare* tranquilla nel centro dell'Anima durante il mutamento e l'alternarsi di quegli stati, e dalla coscienza che conserva in ogni esperienza della sua indistruttibilità dall'esterno.

da esse ci si limita ad « aiutarlo ». Quando Francesco d'Assisi bacia piaghe cancrenose e non uccide le cimici che lo mordono, ma abbandona loro anzi il proprio corpo come casa ospitale, queste azioni (viste esclusivamente dall'esterno) potrebbero apparire provocate da un pervertimento dell'istinto e del senso dei valori. Ma qui non lo sono effettivamente. Non è assenza di schifo e gusto pel pus, ma è un superamento dello schifo da parte di un sentimento più profondo di vita e di forza che così si manifesta! Questo è un atteggiamento interiormente del tutto diverso dall'atteggiamento, di data ancor recente, del realismo moderno in arte: lo scoprimento della miseria sociale, il tratteggiamento dei piccoli, il grifolamento nella malattia; atteggiamento nato in tutto e per tutto dal risentimento. Questa gente vede in ogni cosa vivente qualcosa della cimice mentre Francesco scorgeva la « vita », la santità, ancora nella cimice (1).

Paragonata a questa si scorge come l'idea e l'at-

---

(1) I Fioretti (cap. X) raccontano che Francesco interrogato, perchè fosse stato eletto proprio lui per condurre con la sua predica gli uomini verso la vera vita rispose: « ...perchè i Suoi santi occhi non videro fra i peccatori alcuno che fosse più miserabile di me; nessuno più inabile di me; nessuno più peccatore di me; e per compire l'opera meravigliosa che S'era prefissa non trovò alcuna creatura in terra che fosse più misera; perciò ha scelto me per svergognare il mondo con la sua nobiltà, la sua superbia, la sua bellezza e la sua saggezza... ecc. ». Qui si potrebbe essere tentati di scorgere del risentimento. Ma con le parole « nobiltà, superbia, forza, bellezza, saggezza del mondo » ed il loro « svergognamento » si vuol solo significare la loro subordinazione relativa ai valori del Regno di Dio, il quale però *non* deriva il suo valore solo dal *contrasto* col mondo, ma lo porta in sè indipendentemente dai « valori del mondo ».

teggiamento d'amore antichi avessero a loro base un momento di *paura della vita*. Il più nobile ha paura di venire all'ignobile perchè teme sempre di esserne contagiato e venire così tirato in basso. Manca agli antichi « saggi » la saldezza data dalla certezza di sè e del proprio valore, propria del genio e dell'eroe dell'amor cristiano.

Ma vi è un'altra caratteristica in questo tipo d'amore! L'amore nel senso di Gesù aiuta bensì e aiuta attivamente. Però esso non *consiste* nel voler aiutare e nemmeno nel semplice « benvolere ». Esso resta come sprofondato nel valore positivo; e benvolere ed aiuto sono solo due *conseguenze*. L'amore apparente dell'uomo risentito non aiuta perchè il pervertimento del senso dei valori ha trasformato bugiardamente i mali, le « malattie », la « miseria », ecc. in beni e perchè secondo lui, « Dio guarda giù sui piccoli con particolare soddisfazione », sì che sarebbe un vero e proprio *allontanarli* dalla loro salvezza, se si volesse rendere i piccoli grandi, gli ammalati sani, ecc. (1). Ancora, l'amore nel ge-

---

(1) Un sentimento nato dal risentimento è perciò quello che Schopenhauer chiama « compassione ». Il suo significato infatti, per Scopenhauer, non è quello di una manifestazione dell'amore — che egli anzi pretende di spiegare dalla compassione — e neppure di un fattore che guidi alla benevolenza e alla beneficienza, ma unicamente di una pretesa comprensione dell'identità metafisica in tutti gli individui della volontà che soffre in sè stessa. Ogni benevolenza e beneficienza potrebbe al più distrarre da questa conoscenza metafisica e tornare a perdersi nel labirinto del mondo dell'individuazione. E' per questo che ai lamenti di sventura e di miseria dei suoi amici Schopenhauer non sa rispondere altro che « vede come è vera la mia filosofia! » (vedi, Lettere di Schopenhauer a Frauenstädt).

nuino senso cristiano non acquista il suo valore solo in seguito al vantaggio, all'utilità dell'azione che da esso sboccia. Il vantaggio può essere grande con poco amore o addirittura senza amore e piccolo con grande amore. I centesimi della vedova non valgono per Dio più che l'elargizione del ricco perchè siano solo « centesimi » oppure perchè chi li dà è una « povera vedova », ma perchè essa nella sua azione rivela un *maggiore amore!* L'aumento del valore giace dunque originariamente sempre dal lato dell'amante, *non* dal lato di colui cui viene portato aiuto! L'amore qui non è un « istituto di beneficenze » dell'anima; e non v'è alcun contrasto tra lui e la sua beatitudine! Nell'atto del perdersi della persona s'effettua quello dell'eterno suo guadagnarsi di sè a sè! Nell'amore e nel dare l'uomo è beato! Perchè « dare è cosa più beata che prendere! » L'amore non è « una » delle innumerevoli forze che determinano il benessere umano e sociale, e non è per questo che è prezioso e i suoi portatori si distinguono! Ma è *esso stesso* in sè che è pregevole, la persona stessa che ne è piena, sono la vita e l'esistenza alte, solide, ricche, quelle di cui il moto di amore è gioiello e distintivo. Quello che importa non è la grandezza del risultato benefico, ma che fra gli uomini *si dia un maximum d' amore.* L'aiuto è *espressione immediata* ed adeguata dell'amore, non suo « scopo » e senso. Questo senso giace solo nell'amore stesso, nel suo brillare su dall'anima e nella nobiltà dell'anima amante nell'atto del suo amore.

Nulla è dunque più lontano da questa concezione genuina dell'amore cristiano, che tutti i tipi di « socialismo », « sentimenti sociali », altruismo e simili cose subalterne della modernità. Se al giovane ricco si impone di privarsi della sua ricchezza e di donarla ai poveri, questo non viene certo fatto perchè anche « i poveri » abbiano qualcosa, nè perchè si pensi di raggiungere con questo una distribuzione più equa dei beni al fine del benessere comune; ed altrettanto poco perchè la miseria sia in sè migliore della ricchezza; bensì perchè *l'atto* del donare, la libertà spirituale e la piena d'amore che s'esprimono in quell'atto, nobilitano il giovane ricco e lo fanno ancora molto *più ricco* di quanto già sia.

Questo momento si ritrova anche nelle concezioni metafisico-religiose del rapporto fra Dio e l'uomo. In luogo del vecchio rapporto contrattuale, radice di ogni « legalità », subentra il rapporto d'amore sotto il profilo della paternità! Ed anche l'amore « verso Dio » non deve *solo* fondarsi sulle sue opere, ad es. per gratitudine per tutto ciò che egli dà di ora in ora, nè per la sua opera di conservazione e previdenza, ma *tutte* queste esperienze della sua opera devono solo dirigere l'occhio concentrandolo su verso « l'eterno amore » e la infinita piena di valori che in quelle opere non fa che manifestarsi. Solo perchè sono opere di chi *ama* hanno a trovare *anche* esse ammirazione ed amore! I migliori cristiani del M. E. avevano ancora tanto presente questa concezione, che Ugo di S. Vittore nel suo scritto « de arrha animae » chiama

« amore di puttana » l'amore che pretende di fondarsi sulle opere e sulla beneficienza divina. Ma già nel detto salomonico: « purchè io abbia *te*, non m'importa di cielo e di terra » si riscontra questa netta antitesi dall'idea del contratto; quest'ultima si ritrova del resto ancora in germe in quella forma di amore per gratitudine propria del comune tipo ecclesiastico. Dio non va amato per il suo cielo e per la sua terra, ma cielo e terra vanno amati *perchè di Dio!* Perchè attraverso di essi rifulge, come *espressione sensibile*, non come scopo, l'eterno amore (1). E lo stesso torna a valere per l'idea stessa di Dio. L'antichità aveva la rappresentazione di una quantità d'amore, nell'universo, limitata, e perciò esigeva che la si *risparmiasse* e che l'amore si dirigesse su ognuno solo secondo il valore a lui inerente. Ora, invece, poichè si concepisce l'idea che l'amore ha la sua origine in Dio stesso, nell'infini-

---

(1) Cfr. la fine dei versi di S. Teresa « ... E se anche non sperassi, come spero — amerei pur sempre come amo ». Vedi anche Franc. Brentano « Ursprung sittlicher Erkenntnis » (Appendice). Oppure il luogo nella preghiera di S. Geltrude dove essa esprime il desiderio che Gesù fosse povero e piccolo come è lei ed essa avesse l'onnipotenza e l'onnisapienza di Dio, per potersene privare e scendere a Gesù (vedi « Preces Gertrudianae », Beuron); o il desiderio di Meister Eckehart « che preferirebbe essere con Gesù all'inferno che senza di lui in paradiso ». Passi come questi, che potrebbero moltiplicarsi a piacere, dimostrano, come sia *completamente infondata* l'affermazione di J. Kant e di molti altri che ogni sguardo rivolto a Dio nell'azione morale è anche uno sguardo alla ricompensa e alla pena, epperò eudemonistico ed egoistico. « Nulla mi è dolce che non mi porti a Dio; mi tolga il Signore tutto quanto mi vuol dare e mi si dia *lui stesso* ». Agostino Enarr. 8. Vedi gli scritti dell'Autore « Sympathiegefühle » e « Formalismus ecc. ».

to, che Dio stesso è l'amore e la misericordia infiniti, ne deriva automaticamente la conseguenza che si devono amare i buoni *e* i cattivi, i giusti e i peccatori, gli amici *e* i nemici; e che il più vero, sincero, il più soprannaturale amore si manifesta proprio nell'amore verso i secondi. Sì che ora l'esigenza antica di amare i buoni ed i giusti, di odiare gli ingiusti e i cattivi, cade sotto la denominazione sprezzativa di « fariseismo ». Anzi, nelle ultime elaborazioni metafisiche, Dio non è più solo il « creatore » (in luogo di un mero ideale, di un essere perfetto nel moto progressivo del mondo), ma « creatore per amore », la cui creazione, « il mondo », non è che la cristallizzazione momentanea di un atto d'amore che torna a sgorgare all'infinito. E nell'atto in cui in luogo di colui che pensa (noesis noeseos) e contempla sè stesso, cui non interessano le vie del mondo e che neppure è veramente responsabile per il mondo (1), nell'atto che in luogo di quell'egoista logico in cui s'incorporava l'ideale del « saggio » della metafisica greca, subentra il Dio *personale*, il Dio che creò il « mondo » per amore, per un'infinita superfluità d'amore, e non per aiutar alcuno, perchè « nulla » era prima di lui, ma solo come manifestazione

---

(1) E' notoriamente controverso se il Dio d'Aristotele *sappia* qualcosa del mondo e del suo contenuto. Franz Brentano decide ultimamente nel senso che in quanto sa di sè « sa in sè contemporaneamente del mondo » (vedi la sua opera su Aristotele nella raccolta di v. Aster). Ma questa supposizione di Brentano si fonda sull'affermazione che a me sembra discutibile, che Aristotele insegnasse il primato di evidenza dell'appercezione interna.

della sua superfluità d'amore, quello stesso rivolgimento della vita spirituale trova anche la sua espressione concettuale teologica.

In tutto questo non troviamo nulla del risentimento! Solo un beato abbassarsi ed una *capacità* d'abbassarsi per una superfluità di forza e d'elevatezza!

Ma esiste un tipo tutto *diverso* di abbassamento verso i piccoli, i bassi, i cattivi; totalmente diverso per quanto esteriormente possa sembrare simile al tipo or ora descritto. In quest'altro tipo l'amore non sgorga dall'eccesso della propria potenza vitale, della propria sicurezza, ma è solo un bel nome in sostituzione di un'evasione da sè stessi, in sostituzione di un eterno ripudio di sè stessi; qui il rivolgersi verso un « altro » discende solo secondariamente dalla primaria incapacità di « starsene in casa propria » (chez-soi). Vi è una differenza radicale fra il caso in cui è l'*inclinazione* verso un determinato valore positivo a determinare quel distoglimento da sè stessi che si riscontra in ogni amore per altri, o se invece l'impostazione prima è quella di un originario distogliersi da sè stessi, seguito dalla ricerca disperata di qualcosa fuori di sè per potere, nell'apparenza dell'amore per gli altri, odiare sè stesso. Questo « amore » è fondato nell'odio, odio contro di sè, contro la propria debolezza e la propria miseria! L'anima è qui sempre sul punto di partirsene verso il lontano ed il remoto. E' la paura di vedere sè ed il proprio nessun valore che la spinge a darsi al-

l'altro, solo perchè « altro »; *non* per i suoi valori positivi, ma appunto perchè « altro », perchè « non io ». Il gergo filosofico moderno ha chiamato molto *efficacemente* questo fenomeno « altruismo », uno dei molti surrogati moderni dell'amore! Qui l'elemento primo su cui si fonda l'atto d'amore non è la contemplazione di un valore positivo, nè il lampeggiare del valore positivo nell'amore stesso, bensì un semplice distogliersi da sè stessi, un dissolvere sè nei fatti altrui. Chi non ha almeno una volta incontrato questo tipo, tanto frequente fra socialisti, suffragette, e in genere fra le persone dai cosidetti « sentimenti sociali » sempre pronti, dietro la cui operosità sociale si percepisce così chiaramente l'incapacità di fermare l'attenzione su sè, sui *propri* compiti, sui problemi della *propria* vita? (1) Si prende qui per amore il ritrarre lo sguardo da sè! Ma se è chiaro come il sole che « l'altruismo », la semplice impostazione interna sugli « altri » e sulla loro vita non ha nulla a che vedere con l'amore! Anche il maligno, anche l'invidioso dimenticano i *propri* interessi, la *propria* « conservazione » davanti all'esperienza dell'altro, al danno che gli arrecano, al dolore che quello soffre (2). E viceversa si può dare vero e proprio « amore di sè » che non ha nulla a che fare col-

---

(1) E' evidente che parlando d'« attenzione » non intendiamo l'autoanalisi, ma senso e preoccupazione della propria salvezza.

(2) Cfr. a questo proposito la mia teoria dei tipi di simpatia illusoria nel libro « Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle ecc. ».

l'egoismo (1), di cui l'elemento essenziale è precisamente quello di non comprendere e non ridare il valore del proprio io isolato in tutta la sua pienezza, ma solo il valore di uomo *relativamente* a uomo, solo il membro della società che cerca di guadagnare e avere *più* che l'altro. La riferibilità a « me » o ad « altri » è del tutto irrilevante per caratterizzare l'elemento specifico dell'amore o dell'odio, che sono *atti* in *sè* diversi e completamente indipendenti dalla riferibilità a me o ad altri!

Così dunque come questa spinta « altruistica » non è altro che una forma dell'odio — odio di sè, — che si spaccia per il contrario dell'odio, per « amore », solo in forza di un'illusione della coscienza; in modo analogo il comportamento morale derivante dal risentimento, l'amore per i « piccoli », i « poveri », i « deboli », gli « oppressi », ecc. non è altro che odio camuffato, che invidia compressa, ecc. verso le manifestazioni opposte di « ricchezza », « forza », « potenza », « pienezza di felicità e di vita »! Ogni odio che non osa manifestarsi, può facilmente esprimersi in *forma* di un amore apparente, l'amore verso « ciò » che è l'opposto dell'odiato. E questo in modo che la relazione segreta dell'odio non venga nominata. Dappertutto là dove

---

(1) Nessuno ha saputo esporre questo più nettamente e più chiaramente di Aristotele, Etica Nicomachea, cap. sull'Amore di sè stesso. L'amico che sacrifica vita e beni per l'amico, compie con ciò l'atto più tipico di amore di sè. Perchè all'amico lascia i beni di minor pregio, mentre con il suo sacrificio ricopre sè della gloria dell'azione nobile, cioè del bene più grande.

udiamo quella tonalità pseudo-pia, ciarlatana (è la tonalità di una particolare pretinità « sociale ») che impone in primo luogo di amare i « piccoli » e amare i « poveri di spirito » perchè Dio guarda ad essi con « particolare compiacenza », non è che l'odio che contraffà l'immagine dell'amore cristiano! Noi avvertiamo qui chiaramente, con quanto segreto « compiacimento » lo sguardo riposi proprio su quelle manifestazioni, e come quello che importa non siano, come per la sincera intenzione d'amore, i valori positivi che eventualmente si trovano *dietro* quelle, ma che esse sole sono oggetto dell'intenzione di amore; e neppure naturalmente l'atto materiale di aiuto, il quale dovrebbe anzi rendere quei « piccoli » meno « accetti » a Dio, e sarebbe perciò secondo *questa valutazione* un'espressione dell'odio, ma proprio il mero indugiare in quelle apparizioni. E quando poi proseguendo sullo stesso tono si accenna alla ricompensa che questa gente troverà in « cielo » per le sue sofferenze, ed il « cielo » appare come un mero capovolgimento dell' ordine terreno (« i primi saranno gli ultimi ») si avverte chiaramente come l'uomo risentito si limiti a rimandare a Dio quella vendetta contro i grandi che lui non sa compiere, per soddisfare almeno nella fantasia di quel meccanismo ultramondano di ricompense e punizioni la sua sete di vendetta che qui è impotente a soddisfare. E' sempre ancora il vendicativo Jehova, che sta al fondo dell'idea di Dio del cristiano risentito, solo che ora egli camuffa la sua vendetta sotto l'aspetto d'uno pseudo-amore. Qui inoltre il

regno « di Dio » non si trova più in un rapporto organico, *di cui si ha esperienza* con il regno visibile, di modo che in esso trovano la loro espressione più pura e più perfetta quelle leggi di valore e di ricompensa che valgono e si manifestano già nel regno visibile; ma esso è diventato mero « al di là » che s'affianca meccanicamente all'« al di qua » (un contrapposto sconosciuto ai tempi cristiani più vitali), e non è altro che una superficie dell'essere su cui le ombre degli uomini e degli avvenimenti vanno danzando la loro danza guidata dal risentimento, secondo un ritmo perfettamente contrario al ritmo terreno.

Il prevalente interesse di Gesù per i poveri, gli ammalati, gli addolorati e gli oppressi, i pubblicani, persino quella sua stranamente misteriosa inclinazione verso i peccatori (vedi « l'adultera », « il figliol prodigo », « l'unzione della peccatrice »), la lieve ironia senza di cui egli non può parlare dei « buoni e dei giusti » (atteggiamenti che non sono affatto resi più comprensibili da frasi come « i sani non hanno bisogno del medico, bensì gli ammalati », « io non venni per invitare al pentimeto i giusti ma i peccatori », ove si rifletta che egli respinge il nome di « buono » persino per sè stesso — « Chè mi chiamate buono? Nessuno è buono eccetto il padre nostro nei cieli. » Luca, 18, 19) — tutto questo non basta per farmi credere alla presenza in lui del risentimento. Perchè il senso proprio di queste espressioni, non è a mio parere, la dichiarazione della positiva dipendenza della sal-

vezza da quelle qualità negative — il che sarebbe tipico del risentimento, — ma è solo la forma paradossale in cui si esprime la dichiarazione dell'*indipendenza* dei *valori* ultimi e più alti della *personalità* dalle contrapposizioni di ricco, povero, sano, malato, ecc. Di fronte a un mondo in cui la tendenza a considerare l'ordinamento umano secondo censo, possesso, forza e potenza come l'immagine anche dei valori estremi morali e della personalità, era diventato ormai costituzionale, non si poteva introdurre la rivelazione di una *sfera* dell'essere e della vita totalmente nuova e più alta, il « regno di Dio », il cui ordinamento è indipendente da ogni gerarchia vitale e terrena di valori, che accentuando espressamente la nullità dei valori positivi dell'ordinamento terreno per l'altro più alto. Solo alcuni passi, specialmente in Luca, in cui il regno divino sembra essere rappresentato come un capovolgimento totale dell' ordine terreno, resisterebbero forse a questa interpretazione. Così l'attribuzione della beatitudine in Luca, 6, 20-22, 24-26: « Beati voi poveri, perchè vostro è il regno di Dio. Beati voi che ora patite la fame perchè voi riderete. Beati siete voi se gli uomini vi odiano, se vi escludono e vi vituperano, se disprezzano il vostro nome di cristiani per via del figlio dell'uomo... ». E ancora: « Guai a voi ricchi perchè la vostra consolazione è già trascorsa. Guai a voi che ora siete sazî, perchè voi patirete la fame. Guai a voi che ridete, perchè voi piangerete e sarete in lutto. Guai se tutti gli uomini vi parlano amichevolmente; per-

chè lo stesso hanno fatto i loro padri con i profeti bugiardi ». Inoltre l'affermazione drastica che « è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che non un ricco entri nel regno dei cieli » (Luca 18,25) (la quale peraltro appare molto attenuata dal precedente: « quanto difficilmente giungono le persone fornite nel regno di Dio » e dal detto seguente che per Dio è altrettanto possibile di lasciare entrare il ricco nel suo regno).

Qui mi sembra realmente di non potere assolvere dall'accusa di risentimento l'esposizione dell'autore, ma limito questo rilievo a Luca e anche in lui, solo come colorazione personale nel *riferimento* di idee che non hanno la minima radice nel risentimento.

Anche le richieste: « amate i vostri nemici, beneficate chi v'odia, benedicete chi vi bestemmia, pregate per chi vi fa del male, a chi vi percuote la guancia destra porgi anche l'altra, e a colui che ti prende il mantello non rifiutare neppure la giacca » (Luca 6, 27-29) non indicano nè una passività che solo il senso d'impotenza a vendicarsi potrebbe « giustificare » (così Nietzsche del tutto erroneamente), nè cercano, in una segreta sete di vendetta, di svergognare l'avversario; tanto meno poi sono l'espressione d'un tormento segreto che si placa in un comportamento paradossale. Esse impongono solo l'attività estrema contro l'istinto naturale che inviterebbe al comportamento opposto, e questo proprio fuori dal più interno spirito individualistico del Vangelo, che rifiuta di fare co-

munque dipendere la propria azione e il proprio comportamento dal comportamento di altri; che non vuole che colui che agisce si lasci detrarre al livello più basso dal comportamento di altri, in quanto la direzione del suo agire si determini come mera *reazione* all'esterno. L'azione deve sbocciare organicamente dalla persona come « il frutto dall'albero ». « L'uomo buono dalla buona provvista del suo cuore produce cose buone, ed il cattivo dalla provvista cattiva cose cattive » (Matteo 12, 35) « Perchè dalla bocca straripa ciò di cui è pieno il cuore ». Non è dunque che ivi si richieda una reazione pervertita rispetto alla reazione naturale, nel senso : « siccome ti percuote l' una guancia perciò porgigli l'altra »; ma si respinge in genere ogni agire meramente reattivo ed ogni acconsentimento ai tipi d'azione e alle unità di misura comuni della maggioranza.

Ho parlato della « misteriosa » inclinazione di Gesù per i peccatori, che si ricollega così intimamente alla sua posizione sempre vigile di lotta contro scribi e farisei, contro ogni forma di correttezza borghese. V'è qui un momento di risentimento? In essa v'è intanto certamente la coscienza che la grande, la radicale modificazione della vita e dei significati che egli esige dall'uomo — e che in linguaggio cristiano si chiama la « rinascita » — è più agevole al peccatore che non al « giusto », il quale quotidianamente, passo per passo, si sforza di giungere più presso all'ideale della legge. Nel « peccatore » v'è la grande, la potente mobilità della vita

e insieme la grande possibilità! A questo s'aggiunge che Gesù è profondamente scettico nei riguardi di tutti coloro che mostrano illusoriamente di rivestire quell'habitus che forma la beatitudine di chi è veramente buono, solo per la mancanza di forti stimoli ed in seguito ad una povertà di vita. Ma tutto questo non spiega ancora quella misteriosa inclinazione. Vi è in essa qualcosa che non si può forse esprimere, che si può solo sentire: spesso proprio le nature più nobili in compagnia dei buoni — e possono essere veramente « buoni » non « farisei » — sono assalite da un desiderio impetuoso, da una potente spinta del cuore, ad andare dai peccatori, a soffrire con loro, a lottare, a vivere insieme la loro vita oscura e pesante. Non si tratta certamente di tentazione delle cose che al peccato si riconnettono, nè di amore demonico per la « dolcezza » del peccato, di fascino del proibito o di seduzione da parte della novità dell'esperienza: è piuttosto un impeto d'amore e di pietà, che prorompe in noi, verso la *totalità* di questa unità umana solidale, che è come *un* uomo, anzi verso la totalità dell'universo, un amore che ci fa sentire come spaventoso che solo una parte sia « buona », l'altra invece « cattiva » e ripudiata. L'Amore e la *coscienza della solidarietà* dell'umanità tutta ci fa in quei momenti apparire terribile e spaventoso che noi si debba essere « buoni » così solitari in compagnia di quei buoni, e produce qualcosa come ribrezzo per i buoni che sono capaci d'esserlo così soli, ed un richiamo interno: via da loro!

In concetti chiari, anche questo non è che la conseguenza della nuova idea cristiana che summum bonum è l'atto d'amore come tale, come « amore sgorgante » (Lutero), indipendentemente dal suo oggetto e dal valore di questo. Secondo l'apprezzamento antico l'amore per il cattivo è esso stesso cattivo: ora invece — poichè l'oggetto dell'amore è il peccatore — il valore dell'*atto* d'amore in sè appare tanto più netto e rilevato. A questo s'aggiunge un'altra cosa; il « peccatore » *notorio* è anche sempre colui che nel suo animo *riconosce* il male. Io non penso qui solo ad un riconoscimento espresso in parole innanzi a un qualche foro, ma soprattutto al riconoscimento di fronte a sè stesso e *mediante* l'azione in cui è sfociata la volontà peccaminosa. Sia pure male e peccato *quello* che egli riconosce. Ma il *fatto che egli riconosce* d'aver peccato, anche se ha un cuore peccaminoso, questo solo non è male ma bene! Egli purifica con ciò il suo cuore ed impedisce la diffusione dell'avvelenamento, che in colui che soffoca in sè gli impulsi cattivi, invade zone sempre più profonde della persona, e diventa contemporaneamente sempre più oscuro e inafferrabile per la stessa coscienza, sì che la persona finisce per non sentire più neppure il « trave nel proprio occhio », ma tanto più chiaramente la « scheggia nell'occhio del fratello ». E' per questo che per Gesù l'azione peccaminosa e il pentimento che le consegue — e non comincia forse questo già con quanto di confessione è implicito in quella? — sono migliori che il soffocamento dell'impulso pec-

caminoso e il conseguente avvelenamento dell'essenza interiore dell'uomo che può essere senz'altro accompagnato dalla mera *coscienza* di essere buono e giusto dinanzi alla legge. Per questo c'è « più gioia in cielo per un peccatore convertito che per mille giusti »; per questo è detto « non ha molto amato colui cui non si deve molto perdonare » (Luca 7,47). Chi, come Gesù nel sermone della montagna scorge l'adulterio già nel « guardare la moglie del fratello con desiderio ecc. » deve conseguentemente giudicare in questo senso. Il molto vituperato « peccare fortiter » di Lutero è esso pure il semplice sfogo impetuoso di un cuore scavato dalla lunga paura della legge, dall'esperienza tormentosa e umiliante della « ricaduta » e dello sforzo sempre rinnovato di osservare la legge, dalla disperazione infine di mai trovare in questo modo la « giustificazione » (1). Persone ree di delitti hanno spesso raccontato della profonda soddisfazione, della tranquillità, del senso di liberazione provati subito dopo quell'azione, che per mesi e mesi avevano trascinato in cuore, tornando sempre più a soffocarne gli impulsi, e diventando con ciò sempre più velenosi e « cattivi » e senza pace.

Anche in questo tratto la morale evangelica conserva il suo carattere rigidamente individualista che pone al proprio centro la « salvezza » e l'*essere* dell'anima. Chi valuta ab origine socialmente, cioè

---

(1) Con questo non si vuole giustificare ma solo spiegare quel detto.

a dire alla stregua del danno o del vantaggio della comunità, *deve* naturalmente giudicare e sentire in modo del tutto opposto. L'interno, la parte dei comportamenti psichici sottratta ad una chiara autoapercezione, sia come vuole; quel che soprattutto importa è che l'impulso peccaminoso non porti all'azione che danneggi la comunità. E un impulso è « peccaminoso » solo in quanto « disposizione » a un simile danneggiamento. Gesù giudica in tutt'altro modo: il peccatore che pecca è migliore del peccatore che non pecca e di cui l'impulso peccaminoso si rivolge all'interno avvelenandogli l'essere, anche *se* nel primo caso la comunità subisce un danno che nel secondo le resta invece risparmiato. Di qui quella sfiducia di principio, nutrita dalla più profonda esperienza di sè che non solo il fariseo, che ha di mira unicamente la perfetta aggiustatura morale della sua immagine, della sua « figura sociale », nè solo lo stoico cui null'altro interessa che il proprio giudizio, ma persino colui che dopo un coscienzioso esame trova di « potere avere considerazione di sè stesso », e che dunque si trova « buono » e « giusto » non riguardando al suo essere ma al *quadro* che dà di sè stesso nel suo proprio giudizio — porti *tuttavia* nascosti in sè i germi del « peccato » e si distingua spesso dal peccatore che si sa peccatore, solo per il *nuovo* peccato della mancanza di penetrazione nelle sue radici ultime.

E' in questo senso che S. Paolo pronuncia la parola di aspra condanna non solo di ogni falsa « eteronomia » ma anche di ogni « autonomia »

stoica o kantiana e di ogni « autogiudizio » (I Corin. 4,3-4). « Mi è del tutto indifferente di venire giudicato da voi o da qualsiasi altro tribunale umano; anzi non oso neppure giudicarmi da me. E' vero che potrei dire: io non ho coscienza di nulla; ma con questo io non sarei ancora giustificato; mio giudice è il Signore ». Anche in questa inclinazione per i « peccatori », non sappiamo scorgere traccia di risentimento (1).

Come vi sono *due* tipi di amoroso abbassamento verso i più deboli, così si danno pure (accanto ad altre) *due* forme originarie di comportamento e valutazione ascetici. In primo luogo ad un ideale di vita ascetico può condurre quell' atteggiamento di distacco dal proprio corpo che in dati casi può esaltarsi fino all'odio: questa forma, come si è già osservato, si riconnette spesso ad odî o ad impulsi di vendetta soffocati, di cui rappresenta la conseguenza. Un simile modo di sentire si può poi esprimere in pensieri come quello che « il corpo è il carcere dell'anima » e può portare alle più varie forme di autoflagellamento ecc. Qui, dunque, ancora una volta, il punto di partenza per la disciplina corporale, necessaria per il perfezionamento e la santificazione dell'essere, non è *amore* per questo proprio essere *spirituale*, ma è primariamente un

---

(1) N. Malebranche cita questa proposizione di S. Paolo a sostegno della propria dottrina del « sens interne » che egli costruisce contro il suo maestro Cartesio e l'opinione di quest'ultimo sul primato d'evidenza dell'autoappercezione rispetto alle appercezioni esterne. Vedi Recherches de la verité, vl. I.

odio del corpo, che cerca solo di celarsi, secondariamente sotto la *falsa apparenza* di una preoccupazione per « la salvezza dell'anima ». Riposano parimenti sul risentimento quelle forme di ideale e d'esercizio ascetico, che non rappresentano altro che una giustificazione dell'impotenza di appropriarsi i beni in questione: come p. es. se incapacità ad un lavoro redditizio conduce all'imperativo della miseria, impotenza sessuale alla professione della castità, impotenza di autocomando all'obbedienza ecc. Fed. Nietzsche crede di potere interpretare in questo senso anche l'essenza dell'ascesi cristiana (1). Per lui l'ideale ascetico non è che il riflesso valutativo di una vita spossata, al tramonto; e più precisamente, la valutazione conforme agli scopi di una vita che cerca segretamente la morte (per quanto nella coscienza possa pur sempre esservi una volontà contraria). In questo caso anche l'ascesi cristiana cadrebbe sotto la regola e le valutazioni che hanno la loro origine nel risentimento; ed altrettanto quanto all'apprezzamento della « tolleranza » di dolori e di mali, e, nella sfera del nostro atteg-

---

(1) Al quale proposito è da notare che Nietzsche non tiene conto che secondo la morale cristiana il massimo apprezzamento *non* concerne povertà, castità, obbedienza, ma solo gli *atti* in sè e per sè considerati della *libera rinuncia* alla ricchezza, al matrimonio, al proprio volere, i quali vengono presupposti come a sè stanti e come valori *positivi*. E' per questo, che K. Newmann definisce « vera » ascesi: « ammirare le cose terrene, nell'atto che ce le neghiamo ». cfr. a questo proposito sopratutto lo scritto di Nietzsche « Cosa significano gli ideali ascetici? » che è tutto quanto costruito sul predetto equivoco.

giamento rispetto agli altri, del perdono e della umiltà (1).

L'ascesi può però avere origini totalmente diverse e un tutt'altro significato. Intanto si può trattare di educazione a certi determinati fini sociali es. guerra, caccia, ecc. come nel caso dell'educazione spartana fortemente « ascetica ». Ma a questa non vogliamo neppure accennare. Una forma di ascesi ben più nobile e alta è quella che prorompe come da una piena, da una forza e da un'unitarietà della vita, e il cui senso e valore consistono nella glorificazione e nell'esaltazione di quella, non già in uno scopo ad essa esterno. E' vero che simile ascesi è priva di un'originaria base concettuale, qualora non si presupponga che la vita stessa sia un principio attivo a sè stante, fondato su fenomeni originari, che non si lascia risolvere nè in manifestazioni della coscienza (sensazioni, sentimenti) nè in meccanismi corporali, nè in collegamenti fra questi due. Ma se si accoglie questo presupposto, se la vita è un edificio articolato di funzioni e di forme che nella materia inorganica e nella sua meccanicità solamente si esprimono ed appaiono, in tal caso la vita cela in sè anche suoi proprî *valori* che non si lascieranno mai risolvere in valori utilitarî, nè in valori sensuali di piacere o dolore, o in meri valori tecnici (2). Ammesso que-

---

(1) Cfr. lo scritto dell'A. sulla Riabilitazione della virtù, e specialmente la fine del capitolo sull'« umiltà ».

(2) Ho provato sufficientemente la non derivabilità dei « valori della vita » nel libro « Der Formalismus in der Ethik ecc. ».

sto presupposto (d'una autonomia della vita), la vita più forte non sarà più quella che si estrinseca come un *maximum* di meccanismi adattati in conformità del mondo circostante (siano poi i meccanismi del corpo, o di strumenti prodotti artificialmente), ma sarà quella vita che saprà crescere e progredire con un minimum di simili meccanismi. E la morale ascetica sarà a sua volta l'espressione di una vita forte, quanto più le sue regole mireranno a formare e a porre in esercizio le funzioni puramente vitali in *sè*, il che avviene precisamente con la progressiva diminuzione dei meccanismi a ciò occorrenti (1).

Ma trattandosi di un'ipotesi tanto profonda come quella di Fed. Nietzsche sull'origine della morale cristiana, non è sufficiente di respingerla dopo averla riconosciuta erronea, ma si esige pure la dimostrazione del modo come Nietzsche sia giunto a quell'errore e come egli abbia potuto ad esso attribuire quel grado di verosimiglianza. I motivi di ciò consistono: primo, nel misconoscimento dell'essenza della morale cristiana ed in particolare dell'idea cristiana dell'amore, unitamente alla falsa unità con cui egli le misura (errore quest'ultimo non storico, nè religioso, ma filosofico). In secondo luogo però nell'effettivo *storcimento* che la morale cristiana ha subìto già per tempo venendo a contatto con valori radicati in tutt'altro terreno storico.

---

(1) Si prendano ad es. gli esercizi respiratori ecc. dei Yogis indiani.

e che per molti riguardi sono rimasti determinanti capitali della sua ulteriore storia. Di questo intanto non c'è dubbio: l'ethos cristiano è inscindibile dalla concezione *religiosa* cristiana di Dio e del mondo.

Senza di questa esso non ha senso, ed i tentativi bene intenzionati di dare ad esso nel suo complesso anche un senso mondano, scindibile dal suo significato religioso, di ritrovare in esso le proposizioni fondamentali di una generale morale « umana » o di una morale priva di presupposti religiosi, sono fondamentalmente falliti, in tutti i tentativi fatti da amici o da nemici della religione cristiana. Il termine medio, in cui religione e morale si collegano è, per lo meno, la premessa di un regno spirituale, i cui contenuti e valori non solo trascendono ogni sfera sensibile ma trascendono anche la *sfera della vita* nella sua totalità: precisamente quello che Gesù chiama « regno di Dio ». Ora, l'imperativo d'amore si rivolge all'uomo *in quanto* membro del regno di Dio in sè unitario e solidale; e tutta la coscienza d'unità e di comunità che è riscontrabile nel mondo cristiano, và intesa come unità e comunità nel regno di Dio, o almeno come in esso fondata (1). Per quanto l'amore e la comunità in esso fondata si esplichino nelle forme terrene più varie e partecipino come vogliono all'aumento del bene sensibile, alla liberazione dal dolore, al procacciamento del

---

(1) Cfr. a questo proposito lo scritto « L'idea cristiana della comunità e il mondo presente » nel I. vol. del libro « Vom Ewigen im Menschen », Leipzig, 1918.

piacere, purtuttavia tutto questo ha valore solo se queste comunità e le forze d'amore che le tengono unite hanno le loro radici viventi nel « regno di Dio » e se mirano nuovamente ad esso. Con questa affermazione non si determina ancora in nulla, in quale misura il « regno di Dio » vada considerato come « trascendente », « al di là », « immanente » e vivo nel mondo stesso, fino a qual punto debba concepirsi come forma esistenziale che s'inizia solo dopo la morte o invece come « sempre presente » ed accessibile ai pii. In *ogni* caso esso è inteso come un gradino dell' essere completamente indipendente dall'ordine, dalle leggi e dai valori della vita, un gradino in cui hanno la loro radice tutti gli altri gradini dell'esistenza, e nel quale solo l'uomo trova infine il significato estremo e il valore della propria esistenza.

Se questo viene misconosciuto, i valori cristiani (e perciò anche tutti gli imperativi che su essi si fondano) devono essere riferiti ad un'unità di misura che — (se fosse esatta) — dovrebbe veramente farli apparire come valori di una vita biologica al tramonto: la misura cioè di un'esaltazione di massima della vita. E' a questa unità di misura che Nietzsche li riferisce senz'altro. Senonchè per il cristiano la vita, sia pure nella sua forma più alta di vita umana, non è mai il « sommo bene », ma solo un bene, in quanto essa (e con lei la società umana e la storia) costituiscono il *campo* per il manifestarsi e l'apparire del « regno di Dio ».

Là dove conservazione ed esaltazione della vita

contrastano alla realizzazione dei valori del « regno di Dio », ivi la vita è nulla e da ributtarsi, per quanto preziosa possa apparire secondo il principio del maximum vitale. Sì che qui il corpo, per quanto non venga concepito dualisticamente come « carcere dell'anima » (Platone), ma come « tempio dello Spirito Santo », è però solo « tempio » per lo Spirito Santo, *non* depositario ultimo del suo valore. E perciò è detto: « Se il tuo occhio ti dà scandalo, strappalo, ecc. ».

Allo stesso modo, qui l'amore non viene concepito come un'attività spirituale che serve alla vita nè come la « più forte e più profonda concentrazione » (Guyau), ma come ciò dai cui atti e movimenti la vita acquista il suo significato e il suo valore più alti, tanto che ne può benissimo sbocciare l'esigenza di sacrificare la vita stessa, (la vita intesa proprio nella sua essenza di esistenza e non solo vita dell'individuo per quello della collettività, vita propria per l'altrui, vita più bassa per la più alta), se con questo può aumentare il valore del regno di Dio, di cui l'amore è il legame mistico, la corrente spirituale di forza (1). Nietzsche naturalmente che concepisce fin da principio il cristianesimo solo come una « morale » con una « giustificazione » religiosa e non invece in primo luogo come « religione », che misura i valori cristiani secondo un me-

---

(1) Così Gesù (nell'interpretazione paolina) muore in croce per l'amore e lo spirito di sacrificio di colui che è sicuro in Dio, verso l'umanità.

tro, che essi stessi consapevolmente ripudiano, il metro appunto della quantità di vita, *deve* interpretare già la premessa di un essere e di un valore che *trascende* la vita e non le è più relativo, come un segno di una morale decadente. Ma questo suo procedimento è del tutto arbitrario, fondamentalmente errato anche dal punto di vista filosofico, ed anche *rigorosamente* confutabile. L'idea del bene può essere ridotta ad un valore biologico altrettanto poco che l'idea della verità. Questo non può venire qui dimostrato e viene perciò presupposto (1).

Ma Nietzsche doveva, sempre per gli stessi motivi, errare ed equivocare anche in tutt'altra direzione. Se gli imperativi ed i consigli cristiani (in particolar modo quelli relativi all'amore) vengono sciolti dal riferimento al Regno di Dio e a quei valori per cui l'uomo partecipa a questo Regno, ne consegue naturalmente che essi si vengono a trovare in un contrasto non solo accessorio, ma *costitutivo* con tutte le leggi secondo cui la vita si svolge, cresce, e può unicamente espandersi. Ma io dico: il fraterno amore cristiano originariamente non è inteso come principio nè biologico, nè politico, nè so-

---

(1) La dimostrazione esauriente di questa proposizione e insieme la confutazione di ogni etica «biologica» che ponga ogni valore relativo alla vita è stata fornita dall'A. nel suo libro «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» parte II (Niemeyer, Halle, 1914). Cfr. pure l'articolo dell'A. sulla «Ethik» in Jahrbüch. f. Philos. II vol. editi da Frieschеisen-Köhler, Berlin, Mittler & Sohn, 1914.

ciale (1). Esso è diretto, almeno primariamente, all'*essenza spirituale* dell'uomo, alla sua personalità individuale in sè, con la quale solo egli prende parte immediata al regno di Dio. E' per questo che nulla riguarda meno Gesù che il fondare, sulla sua richiesta d'amore, un nuovo ordinamento statale o una nuova distribuzione dei beni economici. La diversità sociale di padrone e schiavo, il dominio del potere imperiale vengono tranquillamente riconosciuti; e lo stesso è di tutti quei fattori naturali che nella vita pubblica e privata *inimicano* uomo a uomo. Nulla in lui possiamo udire dell'idea di una « fratellanza universale » e di una « universale comunità di vita » che estingua le disparità delle individualità nazionali, secondo l'ideale di un diritto generale e naturale che gli Stoici avevano posto con la loro idea di uno « Stato mondiale » (il concetto di « cosmpolita » è uno di quelli elaborati dalla Stoa); e tanto meno la tendenza a costituire uno stato giudaico autonomo o a realizzare una qualsiasi utopia sociale e politica. La presenza del regno di Dio nell' uomo non dipende da una determinata costituzione statale nè dalla struttura sociale.

Tutto questo dimostra che Gesù *presuppone* come fattori saldi dell'essere le forze e le leggi, in cui s'espande la vita, attraverso cui si vanno formando e sviluppando le comunità politiche e sociali,

---

(1) Cfr. le pregevoli osservazioni di Ernst Troeltsch in « Politik und christliche Ethik », lo stesso « Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen » Vol. II, 1912.

— fra queste dunque anche le *guerre* (1) dei popoli, le *lotte* delle classi e tutti gli stimoli che in esse agiscono — nè li vuole vedere sostituiti con qualche altra cosa, meno che mai con l'amore. Esigenze come quelle di pace universale o di tregua dalle lotte sociali per il potere, sono totalmente estranee alla sua predicazione religiosa e morale. La « pace in terra » che egli esige, è una estrema beata calma che ha da *illuminare* come dall'alto la lotta e il conflitto attraverso le cui mutevoli forme storiche si tornano a formare, come ogni vita, anche le comunità umane, sì che gli scopi per cui quelli sono combattuti non appaiano mai come scopi ultimi e definitivi, ma sussista pur sempre nella profondità della persona un luogo santificato dove, nel mezzo della lotta, regnino pace, amore, perdono; ma con questo *non* si dice che quelle lotte debbano cessare e gli stimoli che portano ad esse morire. Così, in particolare, la paradossale esigenza d'amare il nemico non è nulla meno che il moderno « soprattutto nessuna inimicizia », o una lode di quelle nature che in base alla loro costituzione sono incapaci d'inimicizia come quello che Nietzsche chiama « il docile gregge moderno » ! Al contrario nella predicazione dell'amore per il nemico si presuppone *che* si diano inimicizie, che nella natura umana si diano forze costitutive, storicamente del tutto immodificabili, le quali, in deter-

(1) La dimostrazione esauriente della possibile unità stilistica di morale cristiana e morale guerriera si trova nel mio libro: « Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg », 1915.

minati casi, provochino anzi *necessariamente* il rapporto d'inimicizia. Solo questo si esige, che anche il vero, lo schietto, e consapevole mio nemico, il nemico contro cui lotto giustamente con i mezzi che sono a mia disposizione, mi sia « fratello nel regno di Dio », che pure in mezzo alla lotta manchi l'*odio e l'estremo* odio che si rivolge contro la salvezza stessa della sua anima (1). Analogamente non è la cessazione o il temperamento degli impulsi vendicativi o della brama di potenza, di violenza, di sopraffazione quello che viene pregiato, ma il *libero* sacrificio di quelle a favore di un impulso che appartiene ed è riconosciuto appartenere ad un essere assolutamente pregevole, e il sacrificio di azioni ed espressioni conformi a quelle brame a favore dell'atto più prezioso del « perdono » e della « tolleranza ». Chi non sente nessun impulso di vendetta non *può* neppure « perdonare », nè chi è perfettamente insensibile « tollerare » (2).

---

(1) Richard Rothe osserva finemente e giustamente: « I cristiani lottano — come se non litigassero ».

(2) « Perdonare » è un atto di *libero* sacrificio del valore positivo del risarcimento, un atto dunque che presuppone l'impulso vendicativo, e non consiste affatto nella sua mancanza. Analogamente « tollerare » per es. un'offesa non è, come pensa Nietzsche, un mero accoglimento passivo e un lasciar correre, ma un particolare comportamento *positivo* della persona di fronte all'impulso reattivo: una ritenzione positiva di questo impulso. E' anche per questo che la morale cristiana riprova la soppressione della sensibilità al dolore, o la sua trasformazione autosuggestiva come nel senso della dottrina stoica che « il dolore non è un male »: essa si limita ad indicare la nuova via per soffrirlo « come si deve ». Cfr. lo scritto « Del senso della sofferenza » nel mio libro « Krieg und Aufbau », Leipzig, 1916.

Perciò si dà difficilmente un errore più profondo di quello di interpretare il movimento cristiano in base a torbide analogie con certe forme del movimento sociale e democratico moderno, e di vedere, come hanno fatto parecchi, socialisti cristiani e non cristiani, in Gesù una specie di « uomo del popolo » un « politico sociale », un « uomo che sa dove duole il dente ai poveri ed ai diseredati », un « avversario di Mammon », nel senso di un'oppositore dell'economia capitalista come forma d'esistenza sociale ecc. Ora questa immagine di Gesù, a suo tempo assai diffusa, ha fortemente influito sulla rappresentazione del movimento cristiano di Fed. Nietzsche ; e così egli crede che gli stessi motivi di contrattacco e gli stessi argomenti che gli si dirigevano verso il socialismo ed il comunismo moderno, debbano dirigersi anche contro la morale cristiana ed il genio a lei proprio. Ora, che si lodi o biasimi Gesù e l'essenza del cristianesimo perchè in essi si troverebbero « preannunciate le tendenze e le valutazioni socialiste e democratiche del tempo recente », è perfettamente indifferente, perchè proprio il duplice presupposto che Nietzsche accoglie insieme a quei tipi di « socialisti » è falso ed erroneo nel modo più assoluto. Anche l'« uguaglianza delle anime innanzi a Dio » su cui Nietzsche sempre ritorna come a radice della democrazia, non è mai stata affermata dal cristianesimo, se con essa almeno si vuole significare qualche cosa di diverso che l'eliminazione nella valutazione che Dio fa degli uomini di tutte quelle false appa-

renze del loro *vero* valore che nascono dalle situazioni umane, dalla cecità, dall'interesse. Che gli uomini abbiano tutti lo stesso valore « per l'occhio di Dio » e che ogni diversità, ogni aristocrazia di valori dell'esistenza umana riposi esclusivamente sul pregiudizio, sull'unilateralità e la debolezza degli uomini, è un'idea, — si richiama a Spinoza, — *totalmente* estranea al Cristianesimo; un'idea che è contradetta nel modo più *radicale* già dalle rappresentazioni di « paradiso », « purgatorio », « inferno », dall'edificio internamente ed esternamente *aristocratico* della *società* cristiana ecclesiastica che si prolunga senza interruzione e culmina nell'invisibile regno di Dio. A molto maggior ragione deve chiamarsi rappresentazione autoctona cristiana quella per cui dietro alla uniformità di valori, di uomini, di razze, gruppi, individui, apparenti a noi uomini secondo quanto possiamo percepire con i nostri occhi limitati all' esteriorità, Dio riconosce ancora una somma infinita di disparità di valore e di differenze, mentre, secondo la felice espressione di Pascal, l'uomo già in questo rivela il suo « spirito », nell'incapacità di comprendere la diversità interiore degli uomini se non sotto l'aspetto uniforme della loro apparenza.

Neppure le forme di vita comunista delle prime comunità cristiane provano l'esistenza di qualche correlazione di significato fra la morale cristiana ed il comunismo economico, nel senso che l'intendono gli ideali comunisti derivati dall'eudemonismo democratico. In quelle il comunismo econo-

mico era solo l'espressione esteriore di quell'unità « del cuore e dell'anima » di cui parla la storia degli Apostoli; ed era fatto libero ad ognuno di vendere o meno i suoi poderi e le sue case e porne il ricavato ai piedi degli Apostoli. Non c'era traccia di un'espropriazione artificiale, mediante la forza dello Stato, perseguita al fine consapevole di assicurare in tal modo il benessere generale; e tanto meno aveva corso la rappresentazione che la costituzione morale degli uomini potesse comunque modificarsi mediante l'introduzione di un nuovo ordinamento della proprietà. Anania viene rimproverato da Pietro (cfr. storia degli Apostoli 5,3-4) non per non avere dato agli Apostoli l'intero ricavato della vendita dei suoi beni, ma espressamente solo per la sua « insincerità », per aver detto che la somma portata agli Apostoli, era il ricavato totale della vendita. Il suo diritto di proprietà gli è esplicitamente riconosciuto: « non restava tuo anche se non lo vendevi, e non ne avevi tu anche dopo venduto la piena disposizione ? ». Anche questo comunismo dunque si fonda su largizioni *volontarie*, il cui valore religioso morale consisteva nell'atto di sacrificare, del « dare », ed è solo l'accordo libero e causale di individui nel riconoscimento del valore di simile modo di agire che, per questi cerchi ristretti — circondati d'ogni lato da comunità non comuniste, e che inoltre non cercarono mai di estendere all'intero Stato la loro forma di vita o di svolgere agitazioni in questo senso — importava spontaneamente una forma comunista nella soddisfazione dei bisogni, cui

non corrispondeva però nè doveva corrispondere alcuna forma comunista di produzione. Del resto quella estensione dell'idea cristiana dell'amore al campo « sociale », che venne in seguito chiamata « charitas » presuppone sempre la proprietà individuale privata.

Solo chi prendesse l'identità dei nomi per un'identità di sostanza potrebbe misconoscere questo. Mai il comunismo venne derivato da cristiani dallo spirito morale del Vangelo; nè in nome della « giustizia » nella distribuzione dei beni, nè come risultato naturalmente necessario di un addentellamento progressivo di interessi.

Là dove si manifesta esso si esaurisce esclusivamente in *liberi* atti d'amore e di sacrificio (così anche nelle forme di vita comunista dei conventi), il cui valore riposa unicamente in loro *stessi*, e nell'essere documento della libertà e dell'altezza spirituale degli autori del sacrificio. L'attività cristiana d'amore e di sacrificio *comincia* là dove cessano le esigenze della « giustizia » derivata in base alla legislazione positiva volta a volta vigente. Una rappresentazione come quella di molti filosofi moderni (1) secondo cui l'amore sarebbe reso sempre più superfluo, dal fatto che in luogo della libera at-

(1) H. Spencer costruisce ad es. tutta l'evoluzione storica della morale secondo questo principio. A proposito dell'errore della teoria genetica per cui i sentimenti d'amore o di simpatia si verrebbero formando come epifenomeni di un aumento progressivo di solidarietà d'interesse, cfr. il mio libro « Sur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle », 1913.

tività di amore e di sacrificio subentrerebbero sempre *più* pretese legalmente fondate, è diametralmente opposto allo spirito della morale cristiana. Anche se un'opera di previdenza prima affidata all'attività libera dell'amore, diventa legale — come ad es. nel passaggio allo Stato dell'attività d'assistenza ai poteri, affidata in precedenza all'opera privata o alle chiese, e in tutta l'odierna legislazione sociale tedesca — questo per chi è guidato dalla morale cristiana significa solo che ora l'amore deve rivolgersi a mète *ulteriori, più alte* e *più spirituali*, non certo che esso è ora reso « superfluo » e sostituito dalla legge e dalla giustizia.

L'attività cristiana d'amore comincia a diventare visibile nella sua purità solo colà dove la semplice connessione d'interessi che determina l'agire in modo che l'azione utile ad A. lo è insieme per B. e C., *cessa* di agire per il bene generale. Essa è legata perciò all'idea di un « sacrificio » *definitivo*, non di un sacrificio provvisorio, cioè a dire di un sacrificio tale che nel bilancio finale concorra pur sempre ad aumentare la somma di piacere della società.

Se perciò dei filosofi, come ad es. H. Spencer, si immaginano « l'inclinazione altruistica » (che essi pongono in luogo dell'amore) estesa e « sviluppata » dal progressivo addentellamento degli interessi, per ipotizzare in fine un meta « ideale » (1) dell'evolu-

(1) Sarebbe lo stato dell'« equilibrio sociale ».

zione, in cui sarebbe escluso *ogni* tipo di « sacrificio », è per lo meno certo che l'impulso nascente da tale addentellamento, non ha minimamente a che fare con il vero « amore ».

IV.

RISENTIMENTO E « UMANITARISMO » MODERNO

Il fatto di non considerare che l'amore in senso cristiano si dirige sempre primariamente sull'ideale *essenza spirituale* dell'uomo in quanto membro del regno di Dio, portò con sè che oltre al resto Nietzsche credette di potere abbinare l'idea cristiana dell'amore ad un'idea *totalmente* diversa e cresciuta su tutt'altro terreno storico e psicologico; idea fondata su valuzioni che noi pure con Nietzsche riteniamo abbiano la loro radice più propria nel risentimento: *l'idea e il movimento della generale antropofilia moderna*, dell'« umanitarismo » o « amore per l'umanità »; in espressione plastica: « l'amore per quanto ha volto umano ». Ove non si badi solo al suono delle parole, ma al loro significato ed alla loro atmosfera spirituale, si respirerà tosto l'aria di un tutt'altro *mondo* passando dall'« amore cristiano» all'«umanitarismo generale». Que-

st'ultimo intanto è in ogni senso un concetto polemico e di protesta. Esso protesta contro l'amore di Dio e con ciò contro l'unità e l'armonia cristiana dell'amore di Dio di sè e del prossimo espresse dal « primo comandamento » del Vangelo. L'amore ha da dirigersi non verso quanto nell'uomo è « divino », ma verso l'uomo *in quanto* « uomo », verso chi è esternamente riconoscibile come individuo di questo genere, verso il portatore dell'aspetto umano (1). Quest'idea dell'amore è limitata particolareggiatamente all'« umana specie » tanto verso « l'alto », ove la si svincola da ogni forza ed ogni valore superiore, che verso il « basso », nei confronti cioè di ogni altro essere animato, anzi di tutto il *mondo*.

L'uomo appare sciolto in essa tanto dal « regno di Dio », come dalle forze e dalle strutture del restante mondo naturale (2). Contemporaneamente,

---

(1) I. G. Fichte nelle sue « Anweisungen zum seligen Leben » (10. lettura) distingue con estremo rigore le sue idee: « ritrovando l'essere di lei in Dio egli l'amerà; odierà intensamente il suo essere fuori di Dio, e proprio questo odio contro il suo essere limitato è il suo amore per il vero essere di lei ». Vedi anche quanto precede. Fichte rivela precisamente che la « antropofilia universale » è ciò che secondo la sua idea dell'amore dovrebbe chiamarsi piuttosto « antropofobia ».

(2) Anche l'amore per la natura, gli animali, le piante è ricondotto dalle teorie umanitaristiche ad una « Einfühlung » di esperienze umane nelle strutture naturali. Su questi errori obiettivi cfr. il mio libro sulla « Simpatia ecc. » pag. 55. Mentre secondo la concezione cristiana, l'amore per l'umanità come specie, è basato su un *generale amore del mondo*, all'umanitarismo moderno si accompagna invece sempre uno specifico *odio del mondo*, per cui « mondo » e « natura » appaiono in modo del tutto unilaterale come meri oggetti di sfruttamento per i fini umani.

in luogo della *comunità degli angioli* e delle anime, che secondo la concezione cristiana comprende anche i defunti, cioè a dire tutta quanta l'umanità *spiritualmente* viva, ordinata secondo l'aristocrazia dei valori morali personali e dei meriti d'ognuno (in un modo dunque per cui, mentre l'oggetto vero dell'amore *inerisce* da un lato all'umanità presente visibile, per quanto vive in essa di vita spirituale divina, è d'altro lato infinitamente più esteso e più grande di quella particolare umanità ed è sempre accessibile nel vivente rapporto reciproco di preghiera, invocazione, adorazione); sottentra l'« umanità » come essenza naturale, solo volta a volta *presente*, visibile, limitata, terrena. Così l'« umanitarismo » diventa anche polemico e senza pietas di fronte all'amore e alla venerazione dei *defunti* e degli uomini passati, e contro ogni forma di *tradizione* dei loro valori spirituali e delle loro volontà. Il suo oggetto si modifica inoltre anche in questo che in luogo del « prossimo » e dell'« individuo », in cui unicamente si esprime la profondità personale dell'essere umano, sottentra ora l'« umanità » come termine *collettivo*, ed ogni amore verso una sua parte, nazione, famiglia, individuo appare come ingiusta sottrazione di ciò di cui si è debitori esclusivamente al tutto *come* tutto. Il linguaggio cristiano, cosa sufficientemente caratteristica, non conosce « l'amore per l'umanità » ! Il suo concetto fondamentale è quello di « amore del prossimo ». Viceversa l'amore umanitario moderno non si dirige primariamente nè alla persona o a determinati valori

della sua attività spirituale o all'uomo » in quanto « persona » e in quanto quegli atti vengano da lui compiuti e in lui si realizzi pertanto la legge del « regno di Dio » nè sui « prossimi » concreti, che soli potrebbero subire quel più profondo penetrare nel centro della personalità spirituale, in cui consiste la forma più alta dell'amore; ma si dirige esclusivamente alla somma, come somma degli individui umani. Il principio di Bentham: « ognuno valga per uno e nessuno per più d'uno » non è che la formulazione cosciente di una tendenza radicata originariamente nel movimento dell'umanitarismo moderno. E' per questo che qui ogni amore per una cerchia *più ristretta* appare già a priori come una *defraudazione* rispetto alla cerchia massima senza che si domandi a lungo dei valori in quella investiti o dalla sua « vicinanza a Dio »; così ad es. l'amore di patria di fronte all'« umanità » ecc. (1).

Come già l'oggetto dell'amore, anche il *lato soggettivo* di questo processo è tutto diverso nell'umanitarismo moderno, da ciò che in linguaggio cristiano si chiama « amore ». Il nuovo amore umanitario non è in primo luogo « *atto* » e « *movimento* », e precisamente atto e movimento spirituali, essenzialmente indipendenti dalla nostra costituzione corporo-sensuale, a somiglianza degli atti e delle leggi del pensiero; ma è *sentimento* e precisamente

(1) A proposito del grave errore di considerare migliore in sè l'amore per la cerchia più estesa cfr. il mio libro sulla « Simpatia ecc. » pag. 91 e particolarmente il capitolo « Die Tatsachen der Interessenperspektive ».

sentimento materiale, derivante soprattutto, attraverso una forma di infezione psichica, dall'appercezione sensibile di espressioni esterne di gioia e dolore. Il nocciolo ultimo di questo amore non è neppure più il compatire, con la sofferenza che a questa forma inerisce, bensì soffrire dei dolori e gioire delle sensazioni piacevoli che ricadono nell'ambito delle appercezioni dei sensi. Non è perciò coincidenza casuale che i filosofi e gli psicologi dei Sec. XVII e XVIII, nella loro progressiva formulazione teorica del nuovo ethos, abbiano preteso di ricondurre l'essenza dell'amore ai fenomeni di simpatia, compassione, congioire, e questi a loro volta al fenomeno di un contagio psichico (1). Così in particolare i grandi inglesi da Hutcheson, A. Smith, D. Hume, a Bain. Così anche Rosseau (2). Il pathos dell'umanitarismo moderno, il suo grido verso un'umanità sensualmente più felice, la sua sotterranea passione ardente, il suo inalberarsi rivoluzionario contro tutto ciò che in istituzioni, tradizione, costumi esso avverte come ostacolo all'esaltazione della felicità sensibile, il « cuore rivoluzionario » che pulsa in lui, tutto questo sta nel più caratteristico contrasto con l'*entusiasmo spirituale* cristallino e qua-

---

(1) Il libro cit. dell'A. sulla « Simpatia » contiene (pag. 1-41) un esauriente sceveramento, ed una dimostrazione di quanti fenomeni fondamentalmente distinti vengano chiamati — e sovente confusi — nella letteratura filosofica moderna coll'unico termine di « simpatia », come pure una critica delle teorie dominanti circa la sua origine.

(2) Anche J. J. Rousseau deriva espressamente l'amore dalla compassione e viene perciò richiamato da A. Schopenhauer a garantire la sua teoria.

si freddo dell'amore cristiano. Così non ci dobbiamo meravigliare se anche la teoria — questa accompagnatrice dei rivolgimenti storici dell'esperienza — tenda sempre più a scomporre il fenomeno dell'amore in una meccanica di illusioni necessarie. La simpatia viene ricondotta o ad un artificiale « immaginarsi » nello stato d'animo altrui secondo la domanda: « che cosa proveresti se ti andasse così ? » e alla riproduzione di sentimenti già provati in analoghe condizioni; oppure ad un *coinvolgimento violento* nello stato d'animo altrui, una specie di allucinazione del sentimento (Bain), come se soffrissimo momentaneamente noi stessi quello che vediamo soffrire; o anche ad una « Einfühlung » in un'esperienza di sentimento derivata immediatamente da un'imitazione autonoma della espressione del sentimento altrui (senza dunque un particolare « immaginarcisi dentro ») (1); o infine ad un fenomeno psichico accessorio di un primario impulso d'azione utile alla specie, cioè a dire ad un fenomeno parallelo a quell'istinto di gregge già riscontrabile nel mondo animale (2). Così, passo per passo, anche nella teoria, l'amore, dall'altezza di valore simbolico di un ordinamento soprannaturale, anzi dall'essere una *corrente di forza* interna del regno di Dio, discende a stimolo animale, elaborato, in virtù dell'evoluzione intellettuale, sempre più raffina-

---

(1) L'esposizione precisa dell'evoluzione storica delle teorie inglesi sulla simpatia, può trovarsi in Gustav Störring « Moralphilosophischen Streitfragen » I parte Lipsia 1903.

(2) Vedi C. Darwin « Origine dell'uomo », cap. V.

tamente e complicatamente; stimolo che avendo origine dalla sfera sessuale si specializza quanto ai suoi oggetti sempre più riccamente e tende a ricomprendere, attraverso la progressiva evoluzione della vita intellettiva e delle strutture sociali, campi sempre più vasti. Questo riferimento delle più alte espressioni dell'amore agli impulsi istintivi, riscontrabili già nel regno animale, di un'azione utilitaria rispetto alla specie — riferimento intrapreso infine da Darwin e H. Spencer — fu solo possibile in seguito al misconoscimento totale di quelle espressioni; e solo dopo che *nello stesso movimento storico* s'erano venuti formando dei modi di sentire — ed un'idea loro corrispondente — in cui forse il nocciolo estremo è dato effettivamente da atteggiamenti psichici che non sono essenzialmente troppo diversi da quelli che siamo autorizzati a supporre in animali da gregge (1).

Da ultimo, anche il tipo di *valutazione* proprio dell'umanitarismo universale è tutt'altrimenti fondato che quello che valuta l'amore all'interno della morale cristiana. Il valore dell'amore non consisterebbe nel conseguimento della *salvezza* dell'anima dell'amante, come membro del regno di Dio, nè nel promovimento della *salvezza* altrui, ma nel promovimento del cosidetto « bene comune ». L'amore è qui soltanto quella incognita della vita del sentimento che conduce ad agire secondo l'utile comune, o rispettivamente la « disposizione » a simili senti-

(1) Sugli errori di Darwin e Spencer vedi il mio libro sulla « Simpatia » pag. 81-117.

menti. Un valore positivo gli è attribuito solo proporzionalmente al valore di quel suo *possibile effetto*. E mentre secondo la concezione cristiana il mondo migliore sarebbe quello in cui vi fosse il *massimo possibile d'amore* anche se, mancando l'intuizione degli stati d'animo altrui — cioè a dire la facoltà di « comprendere » altre persone (elemento, il quale nelle azioni utili per la comunità che l'amore *può* anche provocare, è altrettanto necessario dell'amore stesso) — e mancando l'intuizione, non meno necessaria, della *correlazione causale* naturale e sociale, avessero in difetto di tali elementi a risultare azioni dannose alla comunità, nell'umanitarismo invece l'amore per l'umanità vale solo come *uno* dei fattori causali che sono in grado di aumentare la somma del bene comune. Ma di fronte alla constatazione che altri sentimenti ed altri stimoli, quali istinto di conservazione, istinto sessuale, gelosia, brama di potenza, vanità, favoriscono come fattori causali « il benessere » e il suo sviluppo *molto più* di quanto non faccia l'amore (1), il rappresentante dell'umanitarismo moderno è costretto a precisare che l'amore non va solo valutato in base all'utilità passeggera che produce — narcotici e bendaggio Lister hanno certo « asciugato più lacrime e lenito più dolori » che non l'amore ! —,

---

(1) Non solo Fed. Nietzsche, ma (come rilevano anche Vaihinger e Rieht nei loro libri su Nietzsche) già I. Kant per primo ha benissimo esposto questa cosa nella sua antropologia. Già la favola delle api di Mandeville, è la giustificata presa in giro di quelle teorie inglesi sulla simpatia.

ma anche in base al fatto che di fronte alla diffusione di quegli altri stimoli esso è una cosa tanto *rara*, che se ne rende necessario un aumento, che a sua volta può venire raggiunto solo mediante il premio che la valutazione sociale ad esso attribuisce. Se la tendenza « altruistica », che qui si pretende di identificare con « l'amore », dovesse una volta per caso prevalere quantitativamente su quella egoistica, ecco che quest'ultima verrebbe valutata più alta. Non è necessario dimostrare come questa « teoria » si trovi nel più totale contrasto con il significato *evidente* della nostra valutazione dell'amore.

Da questa diversità, — la più radicale e profonda — fra le fattispecie ed i concetti dell'amore cristiano e dell'amore umanitario, si può ora anche capire — cosa che a Nietzsche sembra essere interamente sfuggita — come le *esigenze* derivate in nome dell'umanitarismo moderno siano *toto coelo* diverse da quelle derivate in nome dell'amore cristiano; anzi siano sovente proprio diametralmente opposte. I tempi altamente cristiani del Medioevo, in cui l'amore cristiano fioriva nella sua espressione più pura di idea e di forma di vita, non avvertivano alcun contrasto fra quel principio e l'ordinamento feudale e aristocratico della compagine statale ed ecclesiastica o la sudditanza; nè con la vita contemplativa « socialmente poco utile » dei monaci (1);

---

(1) Bene W. Dilthey: «Ad una considerazione esterna potrebbe sembrare contradditorio che qui (ad es. in Bernardo di Chiaravalle e Francesco d'Assisi) alla contemplazione religiosa s'accompagni l'amore attivo al servizio dei fratelli. L'apparente

nè con le molteplici forme di stati territoriali e di signoria o con la massa di diversi costumi patrii; nè colle aspre forme d'educazione; o col tipo e le valutazioni cavalleresche e guerriere; nessun contrasto colla pena di morte qualificata, la tortura e tutto il duro resto di quel diritto penale; anzi neppure contrasto coll'inquisizione e coll'auto da fè! Persino le sentenze dell'inquisizione erano pronunciate « in nome dell'amore », e non già intendendo l'amore per la comunità credente che è stata avvelenata e minacciata nella sua salvezza dall'eretico, ma intendendo con tutta sincerità — anche se dal nostro punto di vista questa è fondata sulla *superstizione*, — l'amore verso l'eretico stesso, la cui *anima* doveva risultare particolarmente raccomandata alla grazia divina dall'abbruciamento del corpo. Tutti questi fatti che agevolmente s'accordano col principio cristiano dell'amore (1), e che in parte si potrebbero anzi giustificare come mezzi d'educazione all'amore cristiano, — in altra parte però solo su presupposti di superstizione — vengono ripudiati, avversati ed abbattuti in nome dell'amore per l'umanità. Ab origine una forza livellante, in suo nome si esige la soppressione dell'ordinamento feu-

---

contraddizione è data dal fatto che nel cristianesimo la dedizione dell'anima al contesto invisibile, la rende sovrana e completamente indipendente dal mondo e dagli uomini, ma nello stesso tempo proprio per mezzo di quell'invisibile contesto la pone in rapporti completamente nuovi verso gli altri uomini » (Sistema naturale delle scienze dello spirito. Opera II, pag. 209).

(1) Nel senso che dal principio d'amore nulla consegue nè *pro* nè *contro* di essi.

dale e aristocratico della società, l'abolizione di ogni forma di sudditanza e di costrizione personale, l'abolizione dei « marci » ordini monastici che si sottraggono alla vita dell'utilità comune. Mentre per Bossuet era ancora ovvio che l'amore per la patria dovesse avere la precedenza sull'amore per l'umanità, perchè la quantità di valori investiti nella patria comprende valori di rango *essenzialmente superiore* a quelli che *tutti* gli uomini in comune *possono* ancora chiamare proprî, ora invece diventa cosa ovvia che l'amore è tanto più prezioso quanto *più grande* è la cerchia in cui s'estende; anche qui il criterio qualitativo è scacciato da quello quantitativo; e in conformità, « l'amore umanitario universale » pretende più e sempre più, fino alla rivoluzione francese dove « in nome dell'umanità » rotola una testa dopo l'altra, fino all'eliminazione delle « trappole » nazionali e territoriali, all'uguaglianza politica e infine economica degli uomini, l'uniformità di vita nel costume e nella morale, l'educazione più « umana » e uniforme. In suo nome cresce progressivamente la richiesta di una pace universale e s'acuisce la lotta contro ogni valutazione ed ogni forma di vita che abbiano la loro origine in una vita cavalleresca, anzi in una casta guerriera in genere. In suo nome si esige la mitigazione delle leggi penali, l'abolizione della tortura e della pena di morte, e nell'inquisizione i suoi rappresentanti — invece di riconoscervi un'istituto fondato sulla superstizione — vi sanno solo vedere beffe e sarcasmo contro il comandamento d'amore. Anche il

comportamento verso i poveri, gli ammalati, i cattivi si trasforma nell'umanitarismo moderno in cosa internamente tutt'affatto diversa. Non è l'atto *personale* d'amore di uomo a uomo che si esige e si apprezza, ma in primo luogo la impersonale « istituzione », l'istituzione di beneficenza. E non è la vita che trabocca, la vita che amante beata si concede dalla sua pienezza, dal suo superfluo, dalla sua sicurezza ed armatura interna, bensì un lasciarsi attrarre e contagiare dalla contemplazione delle manifestazioni *esteriori* di dolore e di miseria, dal senso di depressione che inerisce a queste manifestazioni: la specifica « pseudo compassione » moderna, il « penare », che dovrebbe venire eliminato mediante l'azione d'aiuto (1). In luogo della « misericordia » cristiana (si senta che forza e che respiro nella poco moderna parola !) sottentra il « mi fa pena » (2). Goethe poteva porre un punto inter-

---

(1) Ogni senso di pena o di dolore provocato da mero contagio sentimentale, come ad es. nel caso di riproduzione diretta del senso di dolore per mezzo dell'immagine degli atti espressivi della sofferenza, provoca una tendenza ad eliminare la causa del dolore, non diversamente che se si trattasse di dolore proprio: cioè a dire l'azione resta tutt'affatto « egoista ». La vera « compassione » non ha nulla a che fare con simile « contagio ». Essa presuppone che noi non si venga «coinvolti » nel dolore altrui, ma che questo ci resti effettivamente esterno. Vecchiette che si contagiano reciprocamente col loro pianto non hanno certo « compassione » l'una dell'altra. Cfr. a questo proposito il mio libro sulla « Simpatia » pag. 11.

(2) L'atteggiamento spirituale della tipica suora infermiera cristiana è di saldezza, gioiosità, freschezza, felicità nel fare del bene, « nervi » saldi e non questo piagnucoloso coinvolgimento nello stato del malato. Questo tipo di « compassione » provoca a

rogativo già nel 1787 al tipo di « umanità » predicato da Herder sotto l'influsso di Rousseau: « Anch'io sono convinto che l'umanità finirà col trionfare. Temo solo che contemporaneamente il mondo sarà un grande ospedale, e ognuno ad ogni altro umano infermiere ». L'umanitarismo moderno ebbe poi la sua prima e più imponente espressione letteraria, in Rousseau; celato spesso nelle ricche e molteplici costruzioni di questo grande spirito, esso stesso palesemente stimolato dal fuoco di un risentimento gigantesco, ed espresso in modo così suggestivo che, tranne Goethe, non ci fu forse neppure *un* grande tedesco di quel tempo che si sottraesse al contagio del Pathos rousseauiano (così Fichte, Herder, Schiller, Kant hanno tutti la loro fase rousseauiana). La sua espressione e formulazione filosofica l'ebbe soprattutto nelle scuole positiviste a cominciare da A. Comte che pone l'« umanità » come « Grand-Etre » in luogo di Dio. E infine la sua espressione più ripugnante, che per altro non fa che svelare quanto nell'idea si conteneva in germe fin da principio, nel moderno romanzo « sociale » realistico, nella poesia drammatica e lirica tipo ospedale e lazzaretto, così come nella moderna giurisprudenza « sociale ». Fed. Nietzsche viveva nel tempo in cui *queste* formulazioni più drastiche e questi parti mostruosi dell'« amore umanitario mo-

---

sua volta l'atteggiamento che vuole essere compassionato, di modo che fra compassionante e compassionato risulta un'*esaltazione* reciproca di dolore insincero. Cfr. anche lo scritto sulla « Rentenhysterie ».

derno » trovavano maggior seguito e considerazione. Si comprende così bene la sua lotta contro questo movimento!

Poichè egli a nostro avviso ha pienamente *ragione* quando riconduce quell'idea, specialmente nel senso in cui si è manifestata nel moderno movimento sociale, ad un risentimento storicamente accumulato e progressivamente aumentato dalla tradizione, come pure quando vede in essa un indizio ed un'espressione di vita decadente: *non* ha invece ragione per quanto concerne l'idea cristiana dell'amore. Che il germe dell'umanitarismo moderno si fondi indiscutibilmente sul risentimento è già riconoscibile dal fatto che questo movimento storico-sociale non deriva minimamente da una *aspirazione originaria, spontanea, verso un valore positivo*, ma da una *protesta*, un *impulso d'avversione* (odio, invidia, vendetta, ecc.) contro le minoranze dominanti che si sanno in possesso dei valori positivi. In esso « l'umanità » non è affatto l'oggetto immediato dell'amore (già per il fatto che questo può essere mosso solo da qualcosa che sia sensibilmente percepibile) ma essa viene solo *spacciata come mezzo* contro qualcosa che si odia. In primo luogo questo amore umanitario è l'espressione di un impulso d'avversione contro Dio (1). Esso è la forma illusoria di un odio represso contro Dio! Sempre di nuovo esso si riintroduce coll'osservazione che nel mon-

(1) Dostojewsky ridà questo pensiero in forma artisticamente magistrale nella concezione della vita e nelle valutazioni dell'Ivan dei « Fratelli Karamazow ».

do « non c'è abbastanza amore » perchè se ne possa ancora fare parte ad un essere extraumano: osservazione tipicamente dettata dal risentimento! Vi si affermano *per primi* l'amarezza contro l'idea d'un Signore altissimo e l'insofferenza di « un occhio onniveggente »; la ribellione contro Dio anche in quanto unità simbolica e sintesi di tutti i valori positivi e del loro giusto dominio. L'abbassamento « amoroso » verso l'uomo come *essere naturale*, come l'essere che già di per sè, con i suoi dolori, i suoi mali, le sue sofferenze costituisce un pretesto *gioiosamente* accolto contro la « saggia e benevola reggenza » di Dio, è solo il *secondo* momento!

Ovunque io mi imbatta storicamente in documentazioni di questo modo di sentire, riscontro quel segreto piacere di potere muovere accusa contro la reggenza divina (1). Poichè i valori positivi, già per la forza della tradizione, sono come ancorati — anche per i *non credenti* — nell'idea di Dio, così è anche comprensibile ed inevitabile che lo sguardo e l'interesse di questo amore umanitario basato sulla protesta e sul ripudio, si diriga in primo luogo sui lati *più bassi* e più *animaleschi*

---

(1) E' certo che ovunque là dove religione e Chiesa concorrono esse pure a fondare significato e valore dell'amore di Dio sui beni positivi e sulle sagge disposizioni empiricamente riscontrabili di questo mondo (e non viceversa l'amore per il mondo perchè esso è « mondo di Dio »), siamo di fronte, anche da parte religiosa, ad una falsificazione dell'idea dell'amore divino, nel senso dell'umanitarismo moderno; ed è a ragione che l'« umanitarismo » s'erige ad accusatore di questa idea.

della natura umana: sono questi infatti in primo luogo quelli che « tutti » gli uomini hanno comuni. Possiamo chiaramente percepire questa tendenza in tutte quelle occasioni in cui ancora oggi si accenna testualmente all'« essere uomo » di un individuo. Questo accade molte volte meno se alcuno ha fatto qualcosa di buono o di ragionevole, qualcosa che lo *distingue* positivamente dagli altri, che non in quei casi in cui lo si vuole giustificare di fronte a un rimprovero o ad una accusa: « Insomma, anche lui è un uomo », « Siamo tutti uomini », « Errare è umano » ecc. Chi non è e non ha null'altro, è pur sempre ancora « un uomo » nella tendenza sentimentale di questi atteggiamenti caratteristici per l'umanitarismo moderno. Già questo suo dirigersi al *generico umano*, lo limita essenzialmente a ciò che v'ha di basso nell'uomo, a ciò che in lui deve essere « compreso » e « scusato ». Ma chi non scorge qui, segretamente covante, *l'odio* contro i più alti valori positivi — quei valori che appunto *non* sono vincolati essenzialmente al generico — l'odio che si cela nel profondo sotto questo atteggiamento « mite », « di comprensione », « umano »?

Ma l'amore umanitario sboccia dal risentimento ancora in un ulteriore *duplice* senso: una prima volta come forma in cui s'esprime il contrasto interiore e l'avversione contro la *cerchia* della comunità volta a volta *più prossima*, ed il suo contenuto interiore di valori; contrasto contro « la comunità » in cui l'uomo è cresciuto in senso materiale e spirituale. L'esperienza dimostra straordi-

nariamente spesso come bambini che hanno lottato invano per conquistare la tenerezza dei genitori, o che in casa si sentivano (per un qualsiasi motivo) « estranei », o che sono stati respinti nella loro esigenza di tenerezza, dimostrino già presto, per *protesta* interna, un accentuato entusiasmo sentimentale per « l'umanità ». Anche qui quest'entusiasmo indeterminato, poco chiaro, è una conseguenza dell'*odio* represso contro la famiglia e il prossimo entourage (1). In grande, ma in modo analogo, nell'invecchiante impero romano, nella stessa misura in cui l'individuo — strappato alla forza nutriente ed al sostegno dello Stato città — si sentiva isolato e privo d'ogni sostegno, si andava formando quell'amore per « l'umanità », quell'affetto « cosmopolita », che si esprime così chiaramente negli scritti della giovane Stoa (2). Proprio questo stesso motivo torna e determinare l'« umanitarismo moderno ». Così è sorto in primo luogo sotto forma di *protesta contro l'amore di patria* e si è

---

(1) Io non conosco alcun esempio che sia a questo proposito più eloquente che la biografia (in modo speciale la giovinezza) del principe Krapotkin (vedi Autobiografia). Passo per passo, questa natura originariamente ed essenzialmente nobile e dolce, viene spinta, in seguito al conflitto interno col padre, che dopo la morte della madre amata ha sposato un'altra donna, dapprima ad una partecipazione sempre crescente per i servi della casa, e infine alla negazione di principio di *tutti* i valori positivi e degli ideali dello Stato e della nazione russa; fino a sfociare nell'ideologia dell'anarchismo.

(2) La dottrina della giovane Stoa, in particolare Epitteto e Marc'Aurelio, è del resto impregnata tutta quanta in modo *fortissimo* dal risentimento, e sarebbe un compito assai interessante di determinarlo caso per caso.

evoluto infine a protesta contro *ogni forma* di comunità organizzata. In secondo luogo l'umanitarismo deriva dunque dal represso odio della patria.

Infine l'amore umanitario moderno si rivela determinato dal risentimento anche per il fatto che dai suoi paladini più autorevoli viene designato con il termine di « *altruismo* » (A. Comte). Per il concetto cristiano dell'amore la dedizione all'« altro » *solo perchè* « altro », è cosa altrettanto falsa ed errata di quanto lo sia per esso la concezione liberale individualista che il modo migliore di servire la comunità e il tutto è quello di perfezionare sè stessi nel senso del motto « la rosa che adorna sè stessa, adorna pure il giardino ». Infatti il concetto cristiano dell'amore rimanda ad un atto di data qualità rispetto alla *personalità ideale spirituale* come tale, ed è perciò ancora totalmente indifferente che questa persona sia quella dell'amante o dell'« altro »! E' per questo che per il cristiano la perdizione della propria « salvezza » per la « salvezza dell'anima » altrui è peccato! Ed è pure per questo che la salvezza della propria anima, non ha per lui un'importanza minore che l'amore per il prossimo. « Ama Dio e il tuo prossimo come te stesso » dice il precetto cristiano. E' caratteristico di notare come un caporione dell'umanitarismo moderno, Augusto Comte — l'inventore del barbarismo « altruismo » —, si senta urtato da questa proposizione, accusi il cristianesimo di essere sostegno degli « impulsi egoistici » con il suo comandamento di avere cura *anche* della salvezza della pro-

pria anima, e desideri vedere sostituito quel precetto dalla nuova proposizione positivista: « ama il tuo prossimo *più* di te stesso ». E non s'accorge che l'amore in senso cristiano va inteso come *tipo di atto* che secondo la sua natura spirituale e la sua essenza concerne primariamente la persona spirituale (di Dio o dell'uomo) e il corpo dunque solo come portatore e « tempio » di quella; che perciò per la sua *essenza*, la riferibilità ad altri non è affatto caratteristica; e che pertanto il cristianesimo proprio anche *per questo* conosce e non può non conoscere una forma d'« amore di sè », che è essenzialmente diversa da ogni tipo « d'egoismo ». Nè osserva che è del tutto incomprensibile, perchè l'altro debba avere una pretesa alla beneficienza (per Comte infatti l'amore ha valore solo come « causa » di quest'ultima) per il troppo semplice motivo che è un « altro ». Perchè io non dovrei essere per via di un qualsiasi valore positivo degno dell'amore, e l'altro sì? Come se l'altro non fosse anche lui un « io » — per sè — e non fossi io pure un « altro » — per lui — ! Egli non osserva che con la sua proposizione non fa che formulare o una mera frase patetica che dice più di quanto intenda, o una pretesa che è *mortale* per ogni essere vivente, anzi nichilista e dissolvitrice rispetto ad *ogni* struttura positiva in genere! Ma il problema è ora quest'altro: come è psicologicamente comprensibile una simile proposizione?

Esiste una forma di illusione per cui si prende per amore quello che viceversa non è che una sua

particolare pseudo-forma, fondata precisamente sul-
l'*odio di sè* e l'*evasione da sè stessi*. Blaise Pascal
nei suoi Pensées ha tratteggiato in modo classico un
tipo di uomo che è immerso in ogni possibile e im-
maginabile forma di vita esteriore, gioco, sport, cac-
cia, ecc. — anche negli « affari » o in un lavoro
che non ha mai fine per la « comunità » — unica-
mente a causa dell'impossibilità di riposare una
volta lo sguardo su sè stesso; costui tenta continua-
mente di sfuggire al senso di vuoto, di sottrarsi alla
sensazione di « forare a vuoto nella propria nulli-
tà ». Noi conosciamo in certe forme di psicosi, p.
es. nell'isteria, un tipo di « altruismo » che con-
siste nel fatto che l'ammalato non è più neppure
in grado di sentire e vivere « esso stesso », ma in
cui ogni esperienza gli si costruisce sulla partecipazione ad un'esperienza altrui, sulla possibile
comprensione o aspettativa o reazione dell'altro
di fronte a certi avvenimenti. Qui l'ammalato per-
de ogni « centro di gravità » della propria esi-
stenza, trascura tutte le sue cose, è completamen-
te « attratto » nell'esperienza dell'« altro » e sof-
fre in quella. Ad es. non mangia o si ferisce solo
per indispettire l'altro. Questo fenomeno può ri-
scontrarsi se pure in misura ridotta come momento
dell' umanitarismo. Anzi, questo comportamento
può assumere persino la forma di una pazzia col-
lettiva come p. es. accade per l'Intelligenzia russa.
in particolare per la gioventù accademica d'ambo
i sessi, che suole riversare volentieri la propria *bra-
mosia* morbosa di sacrificio e d'evasione da sè in

« mète » politiche e sociali, e interpretare poi la propria malattia come « eroismo morale » (1). Del resto quel tipo di « politico sociale » che in tempi recenti incontriamo sempre più frequentemente, che si occupa del possibile e dell'immaginabile solo per non occuparsi di sè e delle sue cose, non è per lo più altro che un pover'uomo vuoto e povero, in evasione da sè stesso (2). Nietzsche ha messo con piena ragione in rilievo che questo modo di vivere e di sentire è morboso e nulla più che un'illusione di moralità « superiore », mentre non è altro che un segno di vita *decadente* e di un nascosto nichilismo dei valori. Solo che con questo egli non ha punto colpito l'amore cristiano per il prossimo, ma piuttosto una parte costitutiva essenziale dell'amore umanitario moderno che fondamentalmente rappresenta di fatto una forma di degenerazione psichico-sociale.

Mentre l'idea cristiana dell'amore rappresenta per la vita umana un principio altamente spiritua-

---

(1) Per quanto poco rallegrante, anzi per più aspetti addirittura ripugnante, sia il romanzo « Sanìn », che ebbe in Russia tanto successo e tante vicissitudini, tuttavia esso ha un fondo assolutamente giustificato nella lotta contro questa bramosia morbosa e isterica di sacrificio politico. Il triste è solo, che in luogo delle mète dettate da quella mania, non sappia porre altri compiti alla vita che quelli erotici.

(2) Rientra qui anche quel ripugnante pedagoghismo religioso che osa — e per di più con piena onestà — raccomandare agli altri la fede religiosa ecclesiastica come cemento della tradizione popolare e come mezzo d'educazione, senza che il signor pedagogo ci creda personalmente. Si dice che Maurice Barrès abbia esclamato una volta alla Camera francese « Je suis athéiste, — mais je suis catholique ».

le e organizzativo il quale — per quanto non si richiami punto come a suo scopo all'idea dell'utilità vitale — è *di fatto anche* un'espressione di vita « in ascesa », quest'altro sentimento rammollito e sensuale di partecipazione indisceverata all'« altrui » solo perchè altro — e precisamente in primo luogo ai « mali altrui » — è invece per la vita umana un principio essenzialmente di livellamento e di dissolvimento, *per quanto* inalberi espressamente lo scopo del « promovimento della vita ». Ed è insieme, malgrado tale suo scopo consapevole, un'espressione di vita decadente. Nell'atto che l'umanitarismo moderno si abbassa a semplice valore tecnico per il benessere comune, la sua valutazione costituisce effettivamente la più inaudita « falsificazione delle tavole dei valori »; esso infatti subordina l'eccelso valore dell'amore e la « beatitudine » che all'atto d'amore si ricollega, ad ogni qualsivoglia piacere sensibile — e ciò indipendentemente dal *valore* della persona che lo prova. Ora i grandi amanti, le apparizioni più sacre di questa storia in cui secondo la concezione cristiana si appalesa sensibilmente il regno di Dio, non appaiono più come gli eccelsi *modelli* secondo cui « l'umanità » deve tornare sempre di nuovo ad orientarsi; non più coloro la cui « partecipazione » al genere umano giustificava in un certo senso l'esistenza di questo genere e lo portava contemporaneamente verso l'alto; ma solo come servi del progressivo aumento di piacere della massa ! Questo è effettivamente e in senso testuale « rivolta degli schiavi » nella morale !

Non il sollevamento degli « schiavi », ma dei loro valori.

Per quanto radicalmente diverse nella loro origine e nella loro essenza, purtuttavia le idee dell'amore cristiano e dell'umanitarismo moderno hanno intrecciato nella concreta loro realtà storica relazioni diverse e molteplici che, se non giustificano, rendono almeno comprensibile la parificazione compiuta da Nietzsche. Lo stesso dicasi per le forme molteplici d'« ascesi ».

Già prima del sorgere del concetto specificamente moderno di umanità, fu particolarmente la ideologia della giovane Stoa a contrarre una stretta relazione con l'idea cristiana dell'amore, all'interno della chiesa universale che si andava costituendo: cosmopolitismo, diritto e morale naturale, quanto più la Chiesa spalancava le sue porte, quanto più assumeva una struttura universale, venivano accolti nella sua filosofia e nella sua dottrina; e questo non tanto in considerazione del loro contenuto positivo, ma per il fatto che essi si lasciavano agevolmente utilizzare come armi *contro* il potere statale e contro le strutture giuridiche e di costume nazionali e territoriali (1). Il principio livellatore e di dissoluzione del nuovo « amore dell'umanità » penetrò così perfino nel mondo delle idee cristiane (2);

---

(1) Cfr. E. Troeltsch: « Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen » 1912.

(2) E' però vero che questo avvenne fino in fondo solo attraverso la teoria e l'attività dell'ordine dei Gesuiti, che all'opposto dei principî di « autosantificazione » degli ordini più antichi — specialmente i Benedettini — poneva come principio primo quello

e contemporaneamente lo storcimento dell'amore di Dio in criteri eudemonistici (1).

Quanto più chiaramente la morale cristiana si è espressa in forme di vita e di conoscenza, tanto meno vi ho saputo ritrovare la rappresentazione di una struttura spirituale del *genere* umano *unitaria*, e la supposizione di una disposizione alla « salvazione » che fosse ovunque uguale. Io trovo che la vera dottrina cristiana riconosce una « identità » di disposizioni razionali altrettanto poco della vera dottrina antica (2). Secondo la concezione antica (chiaramente formulata da Aristotele), ciò che appare « naturale » e che tutte le differenze dei diritti concreti dei varî ceti devono esprimere nel modo più adeguato possibile, è proprio la differenza di schiavi e di liberi: non è dunque *vero l'inverso*, che i diversi status giuridici positivi siano solo espressioni difettose, in conseguenza delle concrete condizioni di potenza, dell'idea-

---

dell'« Amore degli uomini ». Anche in questo il Gesuitismo si rivela come un figlio nel campo della Chiesa cristiana, dell'*umanismo* moderno. — Leggendo le « Lettres provinciales » di Pascal, nel patteggiamento, che ivi si sferza, dei moralisti gesuiti con la *debolezza* umana, si può riscontrare la progressiva avanzata dell'amore umanitario moderno contro l'idea cristiana dell'amore.

(1) Agostino ripudia ogni motivazione morale che riposi su « speranza di ricompensa e timore di pena »; più tardi invece la si ammette per motivi pedagogici. Tomaso d'Aquino distingue poi il « timore infantile » dal « timore servile », ripudiando anch'egli questo ultimo.

(2) Secondo Platone le idee innate sono dovute ad un'esperienza ultramondana che è *diversa* in dimensioni e ricchezza per i diversi tipi di professione e per i diversi ceti. In questo la dottrina platonica delle idee innate è totalmente diversa dall'omonima dottrina moderna quale viene formulata da Cartesio in poi.

le di un'*identica* situazione giuridica che competerebbe originariamente ad ogni individuo; anzi tutt'al contrario, sotto alle « concrete potestà giuridiche » che possono volta a volta sussistere « uguali » di fatto, si nascondono dei « diritti » naturali ben differenti, diritti che si radicano nell'essere stesso del « libero » e dello « schiavo », nella loro natura immutabile, e che non possono sempre trovare l'espressione adeguata nel diritto *positivo* solo per la difficoltà subiettiva e tecnica di captare queste differenze d'essenza negli uomini, costringendole nell'unità di determinate caratteristiche che le definiscano. L'uomo antico pensa sempre con il presupposto assiomatico che diritti uguali siano comunque ingiusti, e che solo l'opportunismo può portare a quelli; che dietro ad essi si celeranno però sempre « giuste » pretese differenziate, dei varî gruppi. Certamente il cristianesimo distrugge questa concezione. Ma solo nel senso che esso fa una differenziazione qualitativa ancora *più netta*, che tira dei confini discriminatori all'interno dell'umanità molto più all'interno, molto più nell'ontologia stessa della persona, confini che lasciano dietro a sè infinitamente lontana, e fanno ora apparire relativamente indifferente la barriera fra « razionalità » e « irrazionalità » che la concezione antica costruiva fra uomo e bestia. Questa è la differenza dell'uomo « di carne » e di quello « rinato », di colui che sta « nella vita eterna » ed è un « figlio del regno di Dio » e di chi non lo è; nella ultimissima formulazione di Agostino, dalla Chiesa in seguito ripu-

diata per la crescente coloritura stoica e razionale della sua ideologia: il « reietto » e « l'eletto ». L'uomo « di carne » o « naturale » secondo l'antica concezione cristiana non si distingue nell'essenza ma solo nel *grado* dall'animale: è solo nel « rinato » che s'impone un *nuovo* ordine ed un gradino dell'essere totalmente nuovo. Solo qui appare un nuovo *tipo* di esistenza e di vita, « ultraumani », « ultraanimali »; la « ragione » invece non è che la organizzazione superiore di disposizioni naturali riscontrabili anche nel regno animale. La rappresentazione dunque che ogni uomo ha « un'anima spirituale », razionale, immortale » con identiche disposizioni, identici diritti alla salvezza — è indifferente che si parli poi di « capacità » o « idee innate » — e già per questo si distingua ed elevi sopra la bestia e il resto della natura, senza bisogno di « grazia », di « rivelazione », di « rinascita »; per quanto penetrata certo per tempo nel mondo dell'idee cristiane, *non* ne è però sbocciata dalle sue radici vitali (1). Essa in *un primo tempo* viene accolta

(1) Questa rappresentazione, come pure la delimitazione di una sfera mondana (in religione, diritto, morale, ecc.) « razionale », che sussiste e si giustifica indipendentemente e al di sotto della sfera della grazia, prevale definitivamente solo con Tommaso d'Aquino che pone la religione paolinica-agostiniana dell'amore e della grazia e la religione della legge come due gradi di « mezzo » (E. Troeltsch). Ma queste interpretazioni vanno già considerate come *primo* affermarsi degli ideali della giovane borghesia nel sistema concettuale della Chiesa cristiana. Cfr. a questo proposito le osservazioni spesso esattissime in W. Sombart, Der Bourgeois 1913 spec. Pg. 303 e 307. Parimenti lo scritto dell'A. sul « Borghese » cfr. poi in Möhler « Die Einheit der Kirche » l'interessante dimostrazione che ai padri della Chiesa era ancora ignota la netta distinzione di teologia naturale e teologia positiva rivelata.

solo come la supposizione *pragmatico - pedagogica* che sola può rendere possibile e sensata un'attività missionaria; non però come « verità »; è lo stesso motivo per cui la logica e dialettica antiche — ripudiate prima come « diaboliche » — finirono per offrire il nutrimento principale all'istruzione della filosofia scolastica della chiesa (1). Così Agostino ad es., per conciliare la sua dottrina della grazia con la pratica dei preti, osserva che fra « eletto » e « reietto » sussiste una differenza essenziale, e che nessun prete, anzi neppure la persona stessa, può sapere chi sia eletto e chi reietto; e che perciò il prete nella sua pratica ha da trattare *ogni* uomo « come se » questi non fosse uno dei reietti. Ma da supposizione pedagogico-pragmatica la dottrina dell'uguaglianza della natura umana si trasforma sempre più in supposizione con pretese di *verità* metafisiche. E' un fatto degno di nota che proprio in questo punto così essenziale l'originaria rappresentazione cristiana concordi con quella della teoria moderna dell'evoluzione: che « l'uomo come tale è solo un animale più altamente evoluto » fin quando — così aggiunge la dottrina cristiana — non venga accolto come membro nel « regno di Dio ». Quando Fed. Nietzsche pretende di delimitare un confine qualitativo all'interno dell'umanità fra « animale degenerato » e « superuomo », non è *questo* suo

---

(1) Vedi Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, VI. I Vedi anche la pregevole introduzione alla patrologia di J. A. Möhler, 1840.

tentativo come tale che lo separa dalla vera idea cristiana, bensì solo la sua risposta positiva per cui il superuomo sarebbe un nuovo « tipo » volontariamente producibile, e non tale che si costituisca in quanto partecipi al regno di Dio. Ma l'« antiumanismo » in lui è proprio comune alla vera morale cristiana. Qui come altrove la Chiesa ha spacciato più tardi per *verità* metafisiche quelle che erano solo *massime* pratiche per la sua missione, la sua reggenza, la guida delle anime, la costituzione regimentale della sua unità; ed il razionalismo e l'umanismo risentiti della borghesia moderna *restarono* poi come elementi del suo mondo concettuale anche nel suo massimo fiorire in quei limiti in cui essa li seppe trattenere nei suoi confini. La distruzione da parte di Lutero della « teologia naturale », il suo odio della ragione, la sua opposizione e la sua lotta contro i tentativi scolastici di razionalizzazione delle idee cristiane, stanno a documentare con quanta chiarezza egli, in opposizione al « praeceptor Germaniae », Melantone, sapesse disceverare il vero dalle aggiunte posticce. Ma negando il carattere originario e soprannaturale dell'amore accanto a quello della fede, e pretendendo di fare rientrare già l'atto interiore d'amore nella sfera delle « opere » (1) che non formano la vera via di salvazione, egli misconosceva l'idea cristiana

---

(1) Lutero non ripudia solo come inutile per la salvazione l'azione esterna moralmente rilevante, e tanto meno solo l'azione che si estrinseca in opere meramente di culto e di chiesa; il suo concetto di « opera » comprende anche *l'atto interiore d'amore*.

dell'amore ancor *più profondamente* che non l'istituzione che combatteva, e favoriva *molto più* di quanto mai avesse fatto la Chiesa il puro umanismo moderno (1). Con Lutero *il principio di solidarietà* (2) in campo religioso morale crolla definitivamente. L'amore d' altrui viene ora subordinato all'amore di sè: ma pur sempre senza chiara coscienza. Infatti come potrebbe mai sorgere l'aspirazione verso la « coscienza di un Dio misericordioso », verso la « coscienza di giustificazione e di riconciliazione »; l'aspirazione verso quella profonda pace anteriore che Lutero considera come conseguenza della retta e « mera » fede nel sacrificio di Gesù, se non fondata in un atto d'amore? In un atto d'amore verso sè stessi, e nella preoccupazione indi nascente per la salvazione dell'anima propria? Ma poichè Lutero pretende ora di fondare l'amore d'altrui su quella giustificazione *acquisita*, per mezzo della *sola* fede, in un *solitario* rapporto d'ogni anima con il suo Dio, e poichè dunque egli esclude l'amore d'altrui come *via* necessaria verso quella giustificazione, ma l'aspirazione a tale giustificazione deriva di fatto dall' amore di sè, l' amore

---

(1) Mi sembra che W. Sombart misconosca questo fatto e le sue notevoli conseguenze, (esso in altra forma sussiste in grado ancor più rilevante per il calvinismo) quando (in opposizione a Max Weber) ascrive al Tomismo un' influenza maggiore sulla formazione dello « spirito capitalista », che non al protestantesimo. Cfr. a questo proposito lo scritto dell'A. sul Capitalismo e le potenze religiose.

(2) In un senso tutto opposto al precetto « ama il tuo prossimo come te stesso » !

d'altrui viene interamente subordinato all'amore di sè; anzi esso finisce per essere circoscritto alla semplice *simpatia sensuale e istintiva* fra gli uomini. Avviene ora che ogni effettivo processo di salvazione s'esaurisce fra ogni singola anima e il « suo » Dio; mentre si nega in linea di principio la vivente *comunità* nella fede e nell'amore, con ciò il fondamento stesso della Chiesa come istituzione di salvazione, come luogo necessario al processo di salvazione (1). L'ordinamento giuridico e di costume deve ora ricadere esclusivamente sullo Stato (« l'autorità ») o su fattori naturali, senza alcuna possibilità di orientamento ad una autorità morale-spirituale, rinunciante in linea di principio ad ogni potere temporale. Naturalmente con questo è tolta la possibilità di *quegli* errori e di quei falsi passi con cui la Chiesa preriformatoria soleva troppo spesso « curare » la salvezza dell'anima altrui: dalle indulgenze agli autodafè; ma questo però in base ad una rinuncia *di principio* ad ogni *comunitarismo interiore*, che si prolunghi fino alla sfera del regno di Dio, comunitarismo che solo là può essere presente dove la salvezza dell'anima del fratello venga avvolta ed abbracciata di *amore* pari alla propria. Poichè Lutero esclude dai fattori essenziali della « via di salvazione » proprio l'azione dell'amore di sè e dell'amore d'altrui cristiano, religione e moralità si *spezzano* in lui; l'amore diventa una

---

(1) Cfr. a questo proposito le molte cose esatte della « Symbolik » di J. A. Möhler, nuova ed. Regensburg 1914 spec. Par. 25. — « Höchster Punkt der Untersuchung ».

mera e semplice forza umana fondata sul consentimento naturale e prepara appunto per questo indirettamente nel modo più potente l'idea positiva moderna dell'umanità e dell'amore umanitario.

Ma l'idea cristiana dell'amore ancora più che non dal suo collegamento con l'idea d'umanità della tarda antichità, fu alterata dalle relazioni che strinse positivamente con l'idea moderna dell'umanitarismo non in una sola ma, in misura crescente, in tutte le confessioni cristiane. Relazioni tanto intime che la media cultura d'oggi non si rende conto della radicale *differenza* di queste idee neppure nel campo teologico, ove vengono entrambe fuse nel modo più infelice in un « amore universale » privo di carattere, che a ragione suscitava la critica e lo schifo di Nietzsche e che inoltre già molto prima induceva grandi spiriti di gusto come J. Kant al comprensibile errore di escludere totalmente l'amore dagli agenti morali (1).

Questa torbida mescolanza avvenne in forma caratteristica in tutti i tipi e sottotipi del cosidetto « socialismo cristiano » e della « democrazia cri-

(1) L'amore per Kant è un « affetto sensuale patologico » che non può pretendere d'essere collocato fra i motivi del vero agire morale. Inoltre non lo si può « comandare ». In questo giudizio J. Kant naturalmente dipende già dalla pratica e dalla teoria dell'amore umanitario moderno. Per gli autori cristiani l'amore non è nè un « affetto » nè un « atteggiamento sentimentale », ma un intenzionale atto spirituale. Cfr. nel mio libro « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik » II parte, Niemeyer, Halle, 1914, l'indicazione esauriente dei gravi equivoci in cui è incorso J. Kant a proposito del precetto « ama Dio soprattutto e il tuo prossimo come te stesso » nel tentativo di accordarlo artificialmente alla sua etica.

stiana », quale si venne formando in campo cristiano dopo la rivoluzione francese e dopo la pace fatta dalla Chiesa con la democrazia, e poi, in misura crescente, dopo il voltafaccia della politica ecclesiastica verso lo sfruttamento per i suoi scopi dei movimenti democratici di massa e delle organizzazioni socialiste. Tanto la derivazione moderna specificatamente democratica dell' ultramontanismo, che il movimento sociale evangelico sono espressione e frutti di questa fusione di idee. Tutti i tentativi di derivare dalla morale cristiana « programmi politico-sociali », nuovi principî di distribuzione della ricchezza e del potere, derivano da questa torbida amalgama di utilismo e di morale cristiana. Non occorre ripetere, dopo quanto si è detto, quanto sia da respingersi dal punto di vista della *vera* idea cristiana dell'amore questa confusione di amore cristiano e di comunità di interessi sociali ed economici. E quanto più nobili proprio in senso morale appaiano al confronto persino quelle forme di socialismo che non attendono la vittoria nè dall'« umanità » nè dall'« amore », ma dalla unilaterale organizzazione dei puri e semplici *interessi economici* e dalla *leale* lotta delle classi. Il cristianesimo può essere più o meno remoto a questi ambienti: ma è certo che anche allora essi gli fanno, a loro modo, *più onore* che quelli altri che volendo evitare la lotta riducono « l'amore » a un principio di politica sociale. Perchè questi ne sfigurano la vera essenza, e fanno sì — in quanto si affermano — che anche coloro cui andò una volta perso, non possa-

no mai più ritrovarlo. La morale cristiana vieta *l'odio* di classe, non vieta la lotta di classe leale e conscia dei suoi fini. E' perciò uno dei detti più appropriati, nella sua concisione quello di Guglielmo II sui « pastori sociali »: « sociale evangelico è una sciocchezza: chi è evangelico è anche sociale » (1).

Mi sembra indubbio che Fed. Nietzsche abbia avuto sott'occhio questa amalgama di idee quando designava *indifferentemente* come forme di una morale « di vita decadente », di « morale da schiavi », fondendo addirittura ad unità, concezioni morali così fondamentalmente diverse quali il positivismo di Comte e la morale cristiana dell'amore; ma invece di riconoscere che quelle correnti morali nelle chiese cristiane che attualmente derivano di fatto dal risentimento e rappresentano effettivamente una serie di indizî di vita decadente, hanno questo carattere solo in seguito alla torbida *mescolanza* contratta con idee specificamente *moderne*, in particolare con la moderna idea democratica di umanità, egli cadde nell'errore fondamentale di considerare quelle idee e quelle correnti moderne come *conseguenze* della morale cristiana. Ciò che non è altro che una sopraffazione effettiva del vero elemento cristiano da parte della civiltà moderna, la sua sfi-

(1) Anche la cosidetta corrente « etica » dell'economia politica, specialmente quella « etica cristiana », è un prodotto di questa torbida mescolanza, che sta solo a dimostrare quanto poco di « etica » capiscano i suoi aderenti. E' quindi con piena ragione che in tempi recenti si chiede una scienza economica « libera di valori ».

gurazione e volgarizzazione progressiva, fu da lui stranamente ritenuto per *vera* morale cristiana, l'« origine » di quella civiltà !

Lo stesso vale per la deformazione subita dagli « ideali ascetici » del cristianesimo. Dalle radici della morale evangelica può considerarsi sbocciata solo quella ascesi che si pone al servizio della *liberazione* della personalità spirituale, e secondariamente al servizio dello spiegamento e dell'esercizio autonomo delle funzioni vitali — indipendentemente cioè dai meccanismi a ciò apprestati — per rendere l'essere vivente quanto più possibile *indipendente* dalla contingente particolarità degli stimoli esterni. Invece ogni ascesi fondata sull'*odio* e sul *disprezzo* del corpo, ed ogni ascesi che pretenda di superare *assolutamente* la forma di vita « personale » per confluire misticamente in una « conoscenza » o in un « essere impersonale » acquisibili solo mediante l'ascesi; e così pure ogni ascesi in cui l'astinenza venga estesa anche ai beni *spirituali* della cultura, o in cui anche « l'anima » debba essere sottoposta ad una « disciplina » volontaria, in cui pensieri, sensazioni, sentimenti vengano considerati come soldati che possono disporsi a volontà per certi « scopi »; *non* è nata su terreno cristiano ma qualora purtuttavia vi si trovi, non è che espressione di una relazione contratta dalla morale evangelica con il risentimento dell'antichità al tramonto, in particolare il neoplatonismo e l'essenismo quando invece non sia, come l'« ascesi » inaugurata da Ignazio di Lojola, una tecnica interamente moderna

di « sottomissione all'autorità », che non ha più alcun fine obiettivo ma si limita ad estendere al rapporto dell'io con i propri pensieri, sentimenti, aspirazioni, ecc., il principio militare della « disciplina » e della « cieca obbedienza » (1).

Certamente nella storia del cristianesimo si sono avute le manifestazioni più terribili per quanto riguarda il disprezzo del corpo, in riferimento specialmente alle cose sessuali. Ma il germe della dottrina e della pratica cristiane ne è *libero*. Nella concezione della « resurrezione della carne », è santificata e accolta nel regno di Dio la carne stessa, l'idea del « corpo ». E anche la filosofia cristiana ignora il « dualismo » di anima e corpo. Così per Tommaso d'Aquino l'« anima » forma *un*'unità inscindibile come principio animatore del corpo e come forza spirituale. E' solo nella filosofia moderna (Cartesio, ecc.) che — preparata da certe dottrine francescane — appare la nuova concezione per cui « l'io pensante » sciolto da ogni sostrato vitale guarda giù sul « corpo » come su di un *oggetto* qualunque, con lo stesso distacco che hanno gli oggetti esterni. L'ascesi cristiana, in quanto si è sottratta all'influsso della decadente filosofia ellenistica, non aveva per meta la soppressione e tanto meno l'estirpazione degli stimoli naturali, bensì esclusivamente il *dominio* e la *potenza* su di essi ed il loro totale *permeamento* da parte di anima e spirito. Essa non

(1) Elemento fondamentale degli « esercizi » di Ignazio è appunto l'estensione del rapporto militare di disciplina fra comandante e esercito a quello di « io » e « pensiero ».

è ascesi negativa, ma positiva; diretta essenzialmente alla liberazione delle forze più alte della personalità dai vincoli che loro pone il basso automatismo dello stimolo (1).

E' ben ridicolo che si contrapponga alla « cupa ascesi cristiana nemica della vita » il « lieto ottimismo vitale greco ». Perchè proprio « greca » ed « ellenistica » è *l'ascesi* che merita quel nome. La sensazione che il corpo come tale è « sporco », « fonte del peccato », « strettoia da superare », « carcere » ecc., ha origine nel tramonto del mondo antico, ed è solo provenendo da questo che potè a volte affermarsi nella chiesa cristiana. L'ascesi cristiana è lieta: è cavalleresca coscienza di potenza e di forza sul corpo ! In essa ciò che è accetto a Dio è solo il sacrificio consacrato da una gioia positiva più alta.

---

(1) Sulla differenza di ascesi positiva e negativa cfr. i miei scritti: « Uber westliches und östliches Christentum »; e « Vom Sinn des Leides » nel mio libro « Krieg und Aufbau » 1916. Inoltre E. Troeltsch: « Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen », 1912.

V.

RISENTIMENTO ED ALTRI VALORI DELLA MORALE MODERNA

Finora noi abbiamo ricondotto alla forza del risentimento soltanto *uno* dei valori fondamentali della « morale » salita sempre più in auge in tempi moderni: « l'umanitarismo ». Abbiamo ancora da dimostrare l'attività falsificatrice di valori del risentimento in tre altri elementi fondamentali della « morale » moderna. Noi scegliamo tre elementi che ci sembrano particolarmente importanti, senza volere con questo affermare di avere in essi non dirò esaurita ma neppure caratterizzata a sufficienza la morale moderna. Ma anche per quanto riguarda questi elementi noi siamo qui costretti ad attenerci esclusivamente all'inversione dei principî, senza potere dimostrare come essi reggano la realtà concreta delle valutazioni nei campi dei varî valori. Di questo assunto, per cui abbiamo raccolto ormai un

abbondante materiale, ci riserviamo la pubblica-
zione in altro luogo (1).

1) IL VALORE DEL « SELF MADE »

Iniziamo le nostre considerazioni con una re-
gola di preferenza diventata determinante per la
morale del mondo moderno. Essa suona: *valore mo-
rale inerisce solo a quelle qualità, azioni, ecc. che*

---

(1) Questo lavoro fondamentalmente voleva tampoco forni-
re una genealogia della morale « borghese » moderna, che il ri-
conoscimento puramente storico delle sue forze formative. Ma
non per questo mi è causa di minor piacere che Werner Som-
bart in quella parte del suo libro « Il borghese » (cfr. anche l'e-
monimo scritto dell'A.), che tratta di *questo* argomento, abbia po-
tuto confermare le mie analisi ed i miei risultati. Dice egli infatti
— ricollegandosi al nostro scritto — che il « risentimento è la
caratteristica fondamentale » degli scritti sulla famiglia di quel-
l'uomo in cui egli trova espresso per la prima volta (molto prima
che in B. Franklin, Defoe, ecc.) chiaramente e tipicamente lo spi-
rito e la morale borghese: Leon Battista Alberti.

Riporto l'intero passo: « Io credo che il risentimento abbia
avuto la sua parte anche nella storia dello spirito capitalista, e la
scorgo nell'esaltazione a massime di vita universali, preziose, di
quei principî piccolo-borghesi che sono nati dal bisogno: cioè nella
dottrina delle virtù « borghesi », spacciate come eccelse virtù uma-
ne in genere. Furono uomini dal treno di vita borghese, di pre-
ferenza nobili decaduti, contemplanti con sguardo acido il signore
ed il suo modo di vivere, che inchiodarono a vizio, predicando la
necessità di distogliersene, quel modo di vivere da cui erano escluso
si per qualche motivo, ma che in fondo al cuore ambivano ed ama-
vano. *La caratteristica dei libri de « La Famiglia di Alberti » è il ri-
sentimento.* Io ne ho già riferito diversi passi, agevolmente molti-
plicabili, in cui s'esprime un odio addirittura comico ed infantile
contro i « Signori » dai cui circoli egli era escluso. E sempre la
tirata contro ogni cosa signorile, contro il piacere signorile della
caccia, contro l'usanza della clientela, ecc. si conclude con la
lode farisaica della propria brava « borghesia ». Certamente:
interessi commerciali, letture filosofiche, approvazione del con-
fessore, tutto spingeva verso una concezione imborghesita della

l'uomo si è acquisito come individuo mediante la sua forza e il suo lavoro. Non esistono dunque nè particolari, originarie « disposizioni » morali — le quali anzi (come per es. in Kant) vengono opposte diametralmente, come « doti naturali » a ciò che è moralmente pregevole — nè particolari « doni della grazia », virtutes infusae, vocazioni, per cui uno sia superiore ad altri; non si danno neppure « eredità », nè di bene nè di peccato — nè in senso cri-

---

vita. Ma l'ingiuria smisurata cui ricorre l'Alberti ogni volta che giunge a parlare dei « Signori » e che sta a provarci che il poveretto aveva dovuto fare con essi esperienze maledettamente spiacevoli, dimostra tuttavia che lo stimolo forse più forte che lo ha portato alla sua Weltanschauung bravamente borghese è stato il Risentimento. Questo è rimasto infatti il sostegno più saldo della morale borghese attraverso tutti i tempi. Il « borghese » virtuoso annuncia oggi la sua proposizione che è anche la sua consolazione maggiore: « l'uva è acerba ».

Ora, se le corporazioni in cui vige per pura necessità la mentalità « borghese », e che fanno volentieri « virtù del bisogno », acquistano in dato luogo e in dato tempo, considerazioni e influenza, sì da finire a dare esse « il tono » ad una comunità, non può non avvenire che il loro modo di pensare non venga ufficialmente riconosciuto ed apprezzato. Lo spirito borghese diventa qui lo spirito *generale*. Questo fenomeno si è realizzato con particolare evidenza in Firenze che proprio per questo già nel Sec. XV, gronda letteralmente di borghesia, mentre altre città (Venezia) hanno conservato ancora a lungo la loro impronta signorile ». (Werner Sombart: Der Bourgeois — Monaco e Lipsia, 1913, parte III, cap. 27, pag. 239-40) ».

Anche nelle caratterizzazioni pregevolissime che l'autore fa della moderna morale borghese (vedi in particolare la II parte 2 e 3) trova la più ampia conferma la nostra tesi del lento, silenzioso sfalsamento della virtù e dei concetti morali cristiani nelle qualità umane e tipi d'azione che fanno prosperare gli « affari » borghesi (e, si noti, mentre si tengono fermi i degni *nomi* antichi e il pathos cristiano !). Per i moderni pseudo apprezzamenti è spesso *testualmente* vero quello che Wedekind diceva del « peccato » in genere: « *una designazione mitologica del cattivo affare* ».

stiano nè in altro senso ! — perchè bene e male ereditario sono contradictiones in adjecto di fronte alla proposizione sopra citata. Tanto all'antichità che al cristianesimo era ignota questa valutazione che pretende di scindere il valore morale ed il significato della vita da ogni connessione interiore con l'universo, con l'origine biologica, la storia, finalmente con Dio, riponendoli *esclusivamente* nella singola forza solitaria e limitata dell'individuo. Il motivo di questo nuovo apprezzamento va ricercato nella diversa *impostazione di comprensione dei valori*. Se io vedo un uomo che per via della sua felice natura possiede quella buona volontà ed ha quel privilegio di abilità che un altro deve conquistarsi con mille fatiche, finchè io consideri e senta i valori *in sè*, preferirò sempre il primo al secondo. Io prenderò atto, lieto e riconoscente, che il primo possiede già quello che l'altro deve prima conquistarsi, che il primo è perciò più prossimo all'ideale della perfezione ! *Come mai* egli possegga ciò è un'altra questione ! Ad ogni modo chi si accinge al perseguimento dei fini della vita essendo già in partenza ad un livello superiore di attitudine morale potrà coll'ulteriore aiuto della propria attività raggiungere un livello ancora più alto che l'altro. Ma questa « possibilità di vedere », questo « saper concedere » proprio della « natura » migliore oppure — partendo da un presupposto religioso — della « grazia », vengono scalzati da un comportamento tutto *diverso*, quando la natura più povera e più bassa non è capace di tollerare questa

differenza originale che la separa da quella più alta e *soffre* nella misurazione di questa differenza ! Allora, secondo il meccanismo, sopra descritto, del risentimento, si origina la tendenza di negare a quel valore di precedenza, carattere morale; e ciò avviene precisamente attribuendo quest'ultimo esclusivamente al « lavoro » che produce volta per volta un *innalzamento* del livello morale (indipendentemente cioè dal valore dei punti di partenza e di arrivo). In luogo dello sguardo che si dirige primariamente alle *qualità* dei valori manifestatisi, sottentra quello sul « lavoro » soggettivo e ne deriva così l'assioma che « valore morale ha soltanto ciò che *ognuno* — anche il meno dotato — è in grado di compiere ». Gli uomini, per quanto riguarda i valori morali e la dotazione di forze naturali, appaiono ora tutti « uguali », in modo da tener fermo come unità di misura il livello morale di chi per sua natura è *più basso di tutti.* In base a questo nuovo principio di giudizio la « natura » più alta e più ricca viene spossessata e privata di diritti con la spiegazione che essa per le sue doti non « ci può niente », e che pertanto tali doti, innanzi al foro della valutazione morale hanno valore zero. D'altro lato *s'esalta* con questo l'autocoscienza dell'uomo moralmente privo « di stelo e spiga », del « proletariato » morale, per intenderci. Ora infatti è svalutato dalle basi quello che non gli riusciva di tollerare, il significato superiore della « buona natura »; in suo luogo rifulgono ora della luce del sommo valore i calli ed il sudore del « lavoro » manua-

le ! Così, con questo capovolgimento di valori è placata la sete di vendetta del mal fornito contro il possessore della migliore natura (1).

Il motivo che originò quel capovolgimento non ha nulla a che fare con un'ipotetica *intuizione* che riconoscerebbe pei valori morali la necessità — a differenza di altri valori, ad esempio estetici — di fondarsi su atti *liberi* (2); ciò è dimostrato dal fatto che lo stesso spostamento di valori avviene in piani non morali, ad es. sul piano giuridico e su quello economico. I teorici economisti e statisti d'Inghilterra, in primo luogo Giovanni Locke, e poi A. Smith e Ricardo, nelle loro teorie sulla proprietà e sul valore, non fanno che riesprimere testualmente la grande tendenza di fatto della valutazione moderna. Secondo loro anche il diritto di proprietà va

---

(1) Già a proposito del moralismo di Marcio Porcio Catone, un antico «borghese» (in senso sombartiano) e uomo risentito in più di un senso, Leo, dice che esso s'origina dall'esclusione dall'antica nobiltà romana, cui egli non apparteneva. Cfr. in particolare il suo «De re rustica», (F. Leo «Römische Literaturgeschichte» I).

(2) Noi siamo qui ben lontani dall'accedere all'opinione di Herbart che l'atto di volontà rigidamente determinato sottostà pur sempre con «pari forza» alla lode e al biasimo morale e che perciò fra valori morali e valori estetici *non* c'è una differenza essenziale. E' anche avviso nostro che valore morale spetti solo all'atto «libero». Ma questa proposizione non include che un atto «libero» nella sua essenza interiore (tale cioè che pur rientrando in leggi proprie del giusto, *non* sia determinato dalle leggi di motivazione), debba anche essere automaticamente prodotto dall'individuo che lo compie, e che solo *allora* esso acquisti un valore o un disvalore morale. La causa del compimento di un «atto libero» può anche trovarsi fuori dell'individuo, in tradizione o ereditarietà. Vedi a questo proposito il mio libro cit. «Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik» Parte II, 1924.

ricondotto al *lavoro* applicato alla cosa, non all'occupazione o ad altra fonte. E' chiaro che questo nuovo criterio deve portare alla critica più radicale delle esistenti istituzioni proprietarie, nella misura in cui il diritto di proprietà si lascia ricondurre storicamente a occupazione, guerra, (1), donazione, successione, ecc. Anzi, in base a quel presupposto è impugnabile *in linea di principio* tutto quanto il *diritto delle successioni*, in quanto almeno non sia giustificabile come semplice mezzo tecnico di distribuzione, utile al fine della lavorazione più redditizia delle cose. Ora, come è certo che ogni attività morale si svolge all'interno dell'essere morale, è altrettanto certo che anche il lavoro applicato alle cose *presuppone* la proprietà e che le destinazioni, l'organizzazione, la tecnica, le forme del lavoro dipendono storicamente dal particolare ordinamento della proprietà (2).

Chi non vede che questa « teoria », è già determinata dall'*invidia* delle classi lavoratrici contro i gruppi giunti al possesso per altra via che per il lavoro, e che è solo per questo che il diritto di proprietà di questi ultimi viene contestato in linea di principio, e dichiarato mero effetto di violenza; tale insomma che si ha «diritto » di abolire ?

---

(1) Confronta il mio libro: « Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg » 1915.

(2) Analogamente le forme di organizzazione e di lavoro, in economia, si modificano solo nell'ambito che è loro concesso dalle condizioni di potenza politica; la modificazione di *queste*, avviene dunque secondo una propria causalità che non va compresa « economicamente ».

Lo stesso vale per la teoria del *valore-lavoro*. La differenza originaria di valore della materia costitutiva dei vari beni, — diversi secondo la diversa natura del paese, — il valore della *forma*, indipendente dal « lavoro » applicato ad essa e dovuto all'inventiva della persona di genio, che offre preventivamente il *modello* al lavoro; il valore che il prodotto lavorato acquista mediante l'ulteriore attività dell'imprenditore, tutto ciò, ove non si pretenda di addirittura sopprimerlo, lo si vuole trasformare a sua volta in unità « lavoro », per giungere alla proposizione insensata che ognuno ha in primo luogo diritto ad una quantità di valore *uguale* a quella che ha prodotto mediante il suo « lavoro » (cosidetto « diritto all'importo totale del lavoro »).

Altre due regole fondamentali si ricollegano strettamente alle precedenti. Primo, il rinnegamento della *solidarietà* umana riguardo a merito e colpa morali, solidarietà che è presupposto continuo della valutazione cristiana; secondo, la supposizione di un'*eguaglianza* degli uomini riguardo alle loro attitudini spirituali e morali (Cartesio, Locke) (1). La proposizione che il valore morale è limitato all'« autoprodotto », implica contemporaneamente la rappresentazione che ognuno vale moralmente solo per quanto fa « lui stesso », sì che concetti come quelli di « peccato e bene ereditario », « compartecipazione ai meriti morali di uo-

---

(1) Questo pensiero trova la sua formulazione estrema nel concetto dell'anima « originariamente priva d'attitudini » di Herbart.

mini santi », « peccato universale », diventano parole senza alcun significato.

La rappresentazione di una *solidarietà morale* (1) dell'umanità non si esprime solo in idee come quelle che « abbiamo peccato tutti in Adamo » e « tutti risorgeremo in Cristo », ma anche nella rappresentazione che noi dobbiamo sentirci « corresponsabili » di ogni colpa altrui (e non già « ricordarci » solo delle colpe nostre), in quella della compartecipazione universale ai meriti dei Santi, della possibilità di riscatto delle « anime povere » mediante le opere morali dei loro discendenti, e in molte altre simili idee del pensiero cristiano. Ma tale idea non è per nulla limitata alla concezione cristiana; d'altro lato essa è stata ripudiata da molte sette cristiane. Essa risponde a una concezione che valuta come peccato già *l'omissione* dell'atto d'amore (precisamente come conseguenza di una eccessiva limitazione sensibile su oggetti determinati), e che *non* ricollega l'aumento o la diminuzione dei valori morali al loro manifestarsi in espressioni visibili e rientranti nella tradizione storica. E' ora chiaro che entrambi *questi* presupposti *mancano* al concetto dell'umanitarismo moderno (2). Ma pre-

---

(1) Un'esauriente dimostrazione del principio morale della solidarietà è stata da me fornita nella seconda parte del mio « Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik ». Sulla sua applicazione cfr. il mio scritto « Vom Ewigen im Menschen » VI. specialmente: « L'idea cristiana di comunità e d'amore e il mondo presente ».

(2) Infatti — ci è risultato — l'essenza dell'umanitarismo consiste proprio nella considerazione della « organizzazione sensibile » non come limitazione ma come fonte dell'« amore »; e nell'apprez-

scindendo da questo, *l'estensione* di massima della *propria* « responsabilità » oltre i confini della propria persona, in particolare fino a comprendere tutti coloro che in qualche modo dipendono dalla propria vita, è l'intima tendenza di ogni morale il cui valore si fondi sulla sicurezza del proprio valore, sulla piena della propria ricchezza, sull'affermazione del suo essere più profondo. Viceversa è indizio della morale opposta — « morale di schiavi » dice Nietzsche, — la *limitazione* di massima della responsabilità, il declinare quanto è più possibile ogni colpa dell'azione « altrui »; e inversamente il non « lasciarsi regalare nulla » (1). L'idea della solidarietà morale, ormai quasi inconcepibile per l'uomo moderno, presuppone insieme una *interiore capitalizzazione* dei valori morali nel « regno di Dio », ai cui frutti partecipino e possano sempre tornare a partecipare *tutti* gli individui (2). Questa rappresentazione è il prodotto di un comportamento cui già l'*apparizione* del male — l'individuo che l'esprime è indifferente — riempie di orrore, l'apparizio-

---

zamento positivo non dell'azione benefica in quanto indice dell'atto di amore, ma di quest'ultimo solo in quanto causa dell'azione benefica esternamente percepibile. Secondo Tommaso da Kempis Dio guarda solo « all'amore del donante non al dono dell'amante ». Per l'umanitarismo moderno vale proprio *l'inverso*.

(1) L'« impossibilità di lasciarsi donare » è un tratto particolarmente caratteristico della morale moderna: cfr. quanto si dice sull'umiltà nella « Riabilitazione della virtù ».

(2) Io spero che non si parifichi l'idea della solidarietà morale alla valutazione moderna per cui «la solidarietà degli interessi» (ad esempio di scioperanti o di appartenenti ad un trust) determinerebbe un dovere morale di azione conforme.

ne del bene riempie di estasi, e che in entrambe le apparizioni sente sempre condeterminata la *totalità* dei destini umani, anzi di tutte le persone spirituali. Qui vige realmente il « tutti per uno, uno per tutti » (1).

Fin quando un gruppo abbia essenzialmente di mira la realizzazione dei supremi valori obiettivi, per quanto sia ogni singolo che intende a ciò, tuttavia la questione di *chi* li realizzi sarà sempre secondaria. *Diversamente* se quell'impostazione si modifica, il che accade necessariamente con la subbiettivazione dei valori insegnata dalla più grande parte della filosofia moderna. Il declinare per principio ogni colpa altrui deriva allora già da questa modificazione della forma d'esperienza dei valori. Essa inoltre è la conseguenza di un atteggiamento essenzialmente *di sfiducia* nel valore morola degli altri; perchè dalla coscienza e dal sentimento della « cattiveria », ceteris paribus, degli altri uomini, consegue necessariamente la declinazione d'ogni responsabilità per le loro azioni (2).

Occorre però radicalmente precisare che la morale moderna in *tutti* i suoi aspetti fondamentali si basa proprio su un atteggiamento di *fondamentale sfiducia* di fronte all'uomo in genere ed al suo

---

(1) La vera idea della solidarietà cristiana è stata espressa stupendamente da Dostojewski nell'azione e nelle parole del vecchio Staretz dei « Fratelli Karamazow ».

(2) A constatare quale importanza enorme abbia questa *sfiducia* di principio di uomo a uomo, all'interno del calvinismo, vedi quanto scrive Max Weber nei suoi profondi studi sullo spirito del capitalismo ed il calvinismo.

valore morale in ispecie. L'atteggiamento del commerciante che teme di venire imbrogliato dal concorrente è diventato l' atteggiamento moderno di fronte all'« altruità ». E' stata appunto questa « sfiducia », imparentata tanto da vicino col risentimento, che ha portato a maturanza quell'individualismo morale e quel rinnegamento del principio di solidarietà, che ci sembrano oggi così « ovvii ».

Il *secondo* principio della morale moderna — altra conseguenza della valutazione esclusiva dell'autoprodotto — è quello dell'*uguaglianza* morale di tutti gli uomini: differenze di valori morali fra gli uomini, indipendenti dall'attività morale individuale d' ogni singolo, non esistono: nè per Dio e per la sua grazia, nè in seguito a originarie differenze « d'attitudini » nell'individuo, o nella razza, o nella nazione, o infine nell'umanità concepita come unità di fronte al regno animale, nè per tradizione di ereditarietà. Tanto l'antichità che il cristianesimo pensavano diversamente : quella nella dottrina greco-romana della schiavitù come « istituzione naturale », questo nella dottrina del significato morale della grazia e della diversità naturale delle doti morali. Ma la dottrina moderna dell'eguaglianza è evidente prodotto del risentimento, sia che poi si spacci come constatazione di un fatto, o come « esigenza » morale, o per le due cose *insieme* (1).

(1) E' inutile ricordare che psicologia generale e psicologia criminale respingono attualmente *in pieno* la dottrina dell'uguaglianza dell'attitudinarietà morale. Tuttavia quasi la totalità delle istituzioni didattiche e giuridiche sbocciate dal liberalismo, poggiano sempre su questo supposizione ormai da tempo *abbandonata*

Chi non vede infatti che dietro la richiesta apparentemente così innocente di uguaglianza — ed è indifferente di che uguaglianza si tratti, se morale, economica, sociale, politica od ecclesiastica — si nasconde sempre il desiderio di *trarre giù* al livello del meno alto coloro che volta a volta, secondo le varie misure, sono più in alto e possiedono di più? Nessuno che si senta in possesso della forza o della grazia per potere vincere nel gioco delle forze — su qualsiasi piano di valori — esige l'uguaglianza! E' solo colui che teme di *perdere* che la va esigendo come *principio generale*. La richiesta di uguaglianza è sempre una speculazione à baisse! Perchè è legge che sono sole e sempre le caratteristiche di *valore infimo*, quelle rispetto alle quali gli uomini possono essere tutti uguali. L'idea della « uguaglianza » come idea puramente razionale non sarebbe mai capace di porre in moto volontà, desideri ed affetti! Ma è il risentimento che non potendo vedere i valori alti, nasconde la propria natura nella richiesta di « uguaglianza »! In realtà esso non brama altro che la decapitazione dei depositari dei valori superiori, che gli sono causa di cruccio! (1).

---

dalla scienza.

Cfr. l'interessante materiale in Carlo Rath « Ueber die Vererbung von Dispositionen beim Verbrechen » Stoccarda, 1914.

(1) L'idea della « giustizia », come tale, non esige l'uguaglianza ma solo che a valori uguali corrispondano comportamenti uguali. Quando W. Rathenau nelle sue « Riflessioni » giunge a dire che « l'idea della giustizia deriva dall'invidia », questo vale solo per la pseudoidea della « giustizia » quale viene falsificata dal risentimento, non per la vera essenza di quella.

In quanto s'afferma concretamente, la proposizione originaria dell'uguaglianza morale degli uomini significa che tutte le differenze di fatto vanno ricondotte ad una diversa quantità di *lavoro* e di esperienza, oppure, nei limiti in cui non siano da queste deducibili, alle artificiali « ingiuste » istituzioni, che il pathos dell'epoca cerca pertanto con tutte le sue forze di abolire.

2) SUBIETTIVAZIONE DEI VALORI

E' presupposto comune di tutte le teorie morali moderne che i valori in genere e quelli morali in ispecie, siano solo fenomeni *subiettivi* della coscienza umana, indipendentemente dalla quale non hanno alcuna esistenza. I valori sarebbero solamente ombre riflesse delle nostre brame e del nostro sentire. « E' bene ciò che si brama, male ciò che si abborrisce ». La realtà, prescindendo dalla coscienza umana che brama e sente, *sarebbe* un essere ed un accadere libero da ogni valore (1).

---

(1) Non può qui darsi la dimostrazione positiva che il « valore » è fenomeno autonomo per sè stante che non ha nulla a che fare con « sentimenti » o « disposizioni » che gli si riferiscono (anche se ci viene dato nella funzione del sentire, così come il colore nella funzione del vedere); nè la dimostrazione che esso non viene affatto « astratto » unicamente per mezzo di un atto di giudizio (valutazione). L'analisi esauriente di questi problemi con annessa una critica delle teorie dei valori contrarie alla nostra tesi, può trovarsi nella II parte del mio libro « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik », Niemeyer, Halle, 1914. Cfr. anche il mio articolo « Ethik » nei « Philosophischen Jahrbüchern » II annata 1913 editi da Frischeisen-Köhler.

Questa concezione fondamentale porta per altro a *due* distinte conseguenze che furono entrambe determinanti nella formazione della morale moderna: *o* alla giustificazione di una piena anarchia nel problema della valutazione morale, sì che in questo campo sembra non si possa determinare nulla di « fisso »; *oppure* alla ipotizzazione di un surrogato della vera obiettività del valore, una universale « coscienza », che esprime la sua costrizione sull'individuo in forma di una voce che impone tout court: « tu devi ». Il riconoscimento o meglio la possibilità di riconoscimento universale di una volontà e di un'azione per « buone » ha da sostituire la mancanza di *obiettività* del valore.

Il risentimento è stato fattore determinante anche di *questa* rappresentazione. L'uomo risentito sulla cui insufficienza *grava*, dedotto da un ordine obiettivo di valori, il giudizio di riprovazione della sua esistenza, e che ne è tormentato ed impaurito; che contemporaneamente è nel segreto consapevole dell'arbitrarietà e dell'irrealità delle sue proprie valutazioni (1); capovolge « il valore » dell'idea stessa del valore, *negando* un ordine obiettivo dei valori. La tendenza di questo movimento interiore torna nuovamente ad esprimersi in parole: « Il tuo, i vostri valori (cioè a dire i valori di coloro che sono giustificati, che sono « buoni », alla stregua dell'ordine obiettivo dei valori) non sono « di più »,

---

(1) Cfr. la prima parte di questo studio dove si parla della « trasparenza » dei valori veri attraverso quelli « apparenti ».

non sono « migliori » che i nostri valori (che noi sentiamo « arbitrarî », sentiamo « subiettivi »). Abbasso costoro ! « Tutti » i valori sono « soggettivi »! E' il processo che constatiamo così di sovente: l'uomo risentito *ha cominciato* coll'intenzione connaturale ad ogni uomo di dirigere la sua volontà al « bene », che egli, « in un primo tempo », ancora incontaminato da motivi qualificati d'illusione, scorge come qualcosa di obbiettivo, eterno, indipendente dall'arbitrio umano. Ma quanto *meno* successo ha il suo sforzo, con quanto più odio e quanta più invidia egli è costretto a vedere coloro che sono « buoni » alla stregua dell'ordine obiettivo dei valori, tanto più cresce la tendenza di svalutare l'idea stesso del « bene », abbassandola a semplice incognita x *della sua brama di fatto*, del suo stato di fatto. La volontà di riforma positiva s'esprime nel fatto che il soggetto aspira a porre e ad affermare in luogo del contenuto di bene obiettivo fin qui *riconosciuto*, un altro contenuto cui egli ora dedica la sua attività e la sua vita come ad « unico bene ». Diversamente il risentimento: il risentimento si vendica contro *l'idea* di fronte alla quale non può affermarsi abbassandola al suo stato di fatto. Così la sua coscienza di peccato e di nullità mina il mirabile edificio del mondo dei valori, e detrae, per guarirsi con l'illusione, l'idea fino a sè stesso. « Tutti i valori sono soggettivi, relativi a uomo, brame, razza, nazione, ecc. ».

Ma presto si torna a sentire il bisogno di for-

me di valutazione vincolanti. L'uomo risentito è un debole: egli non può star solo con il suo giudizio: egli è proprio il contrario assoluto di quel tipo d'uomo che realizza contro l'opposizione del mondo il bene obiettivo anche se è solo a vederlo e sentirlo. In tal modo la « generalità » o la « validità generale » del contenuto del valore si pongono come surrogati della sua vera *oggettività*. Egli si ritrae dall'indagine propria di ciò che è bene e cerca un sostegno nella domanda: cosa ne pensi tu? cosa ne pensano tutti ? Qual'è infine la tendenza « generale » dell' umanità come specie ? Oppure, qual'è la direzione dell'« evoluzione » perchè io riconoscendola possa pormi nella sua corrente ecc.? Quello che nessuno è capace di vedere e di riconoscere, avrebbero ora da vederlo *tutti*: dalla somma di infiniti riconoscimenti negativi (= 0) dovrebbe risultarne uno positivo! Quello che non è mai e poi mai « buono » fuori della sua essenza stessa, ha da diventarlo perchè lo fu ieri o perchè proviene dal ieri in via rettilinea!

I bambini e le nature servili sogliono così giustificarsi: « Non l'hanno fatto anche gli altri? » La comunanza nel male che secondo la *vera* morale è un'*accentuazione* della malignità del male perchè al male del contenuto voluto si aggiunge quella dell'imitazione e del senso servile che in essa s'esprime, diventa qui l'apparente « diritto » di trasformare il male in « bene ». Così le greggi dei risentiti si vanno sempre più aggregando ed hanno ora come surrogato del « bene obiettivo », precedente-

mente rinnegato, la *loro* coscienza di gregge. Anche la teoria sostituisce l'oggettività del bene con una « legge universalmente valida della volontà umana » (Kant) oppure, molto peggio, con un'identificazione del bene con la « volontà conforme alla specie » (1).

Già la filosofia dell'illuminismo aveva spinto agli estremi questa sostituzione dell'idea dell'« oggetto », ora con quella della « generalità », ora con quella della « validità universale ». In tutti i problemi valutativi — concernessero essi diritto, stato, religione, economia, scienza, arte, — si ascriveva significato di « ideale », rispetto a cui andavano misurate le *costruzioni concrete positive* della cultura, a tutte le attitudini e a tutti i criteri valutativi che gli uomini avessero universalmente comuni. « Umanamente universale » diventa così una espressione al cui significato è collegato un supremo valore. Ma psicologicamente in questo non si rivela altro che *odio* e *negazione* contro *ogni* realtà *positiva* di vita e di cultura, ch'è sempre un'ascensione audace al disopra del mero « umanamente universale », e che *misurata* alla stregua di questo deve svanire nel nulla (2). E' chiaro che finchè l'ogget-

---

(1) Noi non misconosciamo affatto la diversità della dottrina kantiana da quella della « conoscenza della specie ». Ma la vera oggettività del valore è rinnegata anche quando la si determina come la x di una possibile volontà « universalmente valida ». Perchè per quanto il « bene » valga universalmente esso non può essere in nessun caso definito come la massima che s'adatti ad un principio universalmente valido.

(2) E' per questo che già il titolo dell'opera di Nietzsche « umano, troppo umano » segna una nuova e migliore via!

to, e in particolare il valore, venga assunto nello schietto senso del *vero* obiettivismo, per cui il consenso universale degli uomini può valere al massimo come *criterio sociale* per *il diritto alla affermazione sociale della propria esistenza*, non mai come criterio di verità dell'affermazione e tanto meno come criterio dell'essenza dell'oggettività, la limitazione della comprensione e del riconoscimento di un valore all'ambito di *un* popolo o di *un* gruppo (per quanto piccolo esso sia), non potrebbe mai costituire una obiezione probante contro la sua verità e la sua fondatezza *obiettive*. Così come sono pochissimi coloro che comprendono certi problemi e certe teorie matematiche, potrebbe darsi lo stesso caso per le cose religiose e morali! Atteggiamenti spirituali di dato tipo nella religione, per es. fede, presentimento ecc., atti la cui esecuzione presuppone forse modi e forme di vita particolari e forse precisamente tali da esigere un esercizio sistematico (ascesi), potrebbero *benissimo* essere presupposti subiettivi dell'esperienza di intere zone di realtà per cui gli altri uomini che non possegono quei presupposti sono « ciechi »; e per le qua proprio *la* « ragione », che è una « dote universalmente umana » potrebbe rivelarsi organo insufciente! Questo sarebbe escluso solo da un concetto ell'« essere » e dell'« oggetto » già preliminarmen falsificato, non da quello vero!

Il concetto della « rivelazione » nel sistema delbiettivismo, e prescindendo del tutto dal significto che gli danno le religioni positive, sta in pri-

mo luogo a significare che verità oggettive e valori possono venire *rivelati* da esseri di comprensione e di sensibilità superiore ad altri che *non* hanno un organo capace di quella conoscenza originaria. Questi ultimi devono pertanto « credere » ciò che gli altri « vedono ». In questo senso formale il concetto di « rivelazione » è fondamentale nella dottrina della conoscenza come ad ogni cultura veramente umana. Esso ricorre con matematica necessità dappertutto là dove decisiva nella distribuzione sociale della conoscenza della verità e dei valori sia la conoscenza *obiettiva* e la competenza che su di essa si fonda, non il principio se quanto si afferma corrisponda o meno ad una « disposizione » universale (1).

Diversamente, è vero, quando il risentimento falsifica il pensiero dell'oggettività in quello della « validità » o riconoscibilità universale »! *In tal caso* naturalmente ogni cosa varrà come « immagine soggettiva » nella misura in cui non è « comunicabile » o lo è solo in misura limitata o solo in base a determinati modi di vita; quello che « non si può provare », infine quello che non si riesce a rendere chiaro ai sensi e all'intelletto di chi è volta a volta il più scemo! Così naturalmente per questa forma moderna di pazzia basta già la constatazione delle differenze storiche dei valori, morali o

(1) A dimostrazione che un'evidente « essere dato in sè » dell'oggetto o dell'essere *precede* filosoficamente tutte le possibili questioni relative al « criterio » universalmente valido per la sua affermazione, si cfr. lo scritto dell'A. «Versuche einer Philosophie des Lebens ».

estetici, dei sistemi religiosi, dei sistemi giuridici ecc. per concludere che i valori non si fondano obiettivamente nelle cose, ma solo nei « mutevoli bisogni soggettivi umani »; sempre, si capisce, esclusivamente secondo quel bel criterio che pone la convenzione del gregge *sopra* al vero e al bene, e che è esso stesso sorto dal risentimento del vile gregge contro ciò che gli è irraggiungibile; criterio anzi che non è altro che la formulazione logica del risentimento.

L'esclusione della « rivelazione » dai modi costitutivi di conoscenza, sussistenti indipendentemente dall'esperienza sensibile e dalla ragione, è mero prodotto del « risentimento » che pretende di porre come misura del vero e del reale l'« umana universale conoscibilità ».

3) SUBORDINAZIONE DEL VALORE DELLA VITA AL VALORE UTILITARIO.

La rivolta degli schiavi, nata dal risentimento, della morale moderna s'esprime sopratutto nel fatto che apprezzati secondo un ordinamento di preferenza che non solo non corrisponde alla vera gerarchia dei valori ma addirittura la *capovolge*, vengono ora i supremi valori sostanziali in sè, quei valori cui possono ricondursi tutti gli altri; non solo gli uomini chiamati secondo ceto, lavoro, professione a realizzarli. Questo non s'esprime solo nella valutazione propriamente morale della modernità, ma anche nella sua scienza e nella sua generale

« Weltanschauung » (1). Di qui consegue che la morale moderna può richiamarsi *senza* trovare contrasto alla contemporanea « scienza » anzi mettersi al riparo sotto i dati e le teorie di quella, e persino — nei limiti dell'ideale di conoscenza di quella — venire « dimostrata »; se non che, purtroppo, già l'« ideale stesso di conoscenza » si basa su una valutazione dettata dal risentimento. A questo modo la teoria si fa sostegno di quella pratica che dalla stessa teoria è a sua volta già derivata !

Cominceremo con il lato morale e pratico di questo concreto fenomeno in fondo unitario.

Fra i valori medi ce ne sono *due*, dei quali l'uno è evidentemente da preferire all'altro: si tratta del valore della vita e di quello dell'utilità. Potremmo anche dire: valore della « conservazione » e valore dello « spiegamento »; valore dell'« adattamento » e valore della « conquista »; « strumento » e « organo » (2).

La regola di preferenza deriva qui dalla na-

---

(1) Noi intendiamo la parola Weltanschauung nel senso di G. v. Humboldt, per cui essa significa la *struttura* in cui s'organizza la comprensione del mondo da parte di una razza, di un popolo, di un'epoca, ecc. Non è affatto necessario che chi ha questa Weltanschauung ne sia consapevole; basta che il mondo gli prenda forma e rilievo in essa. La «scienza » di un'epoca è sempre condizionata da essa. Cfr. specialmente G. v. Humboldt « Ueber das vergleichende Sprachstudium »; cfr. la mia trattazione sull'« Essenza della filosofia » nel I. vol. del libro « Vom Ewigen im Menschen » Lipsia, 1918, Ed. Der Neue Geist.

(2) Come, attraverso il capovolgimento della gerarchia di « nobile » e « utile », si siano in modo particolare subordinati i valori della morale guerriera ai valori di quella mercantile — sopratutto in Inghilterra — è dimostrato esaurientemente dal mio libro « Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg », 1915.

tura stessa dei due valori. Quelli elencati per primi sono talmente condizionati dai secondi, che si può avere esperienza di essi sòlo ove siano preliminarmente dati in qualche misura gli altri. Ogni valore di utilità è valore «*per*» un essere vivente. «*Utile*» *è ciò che appare nella relazione di causa dominabile rispetto alla realizzazione di un bene apprezzabile nell'ambito del piacere sensibile.* Ora, il sentimento del piacevole non è solo condizionato dalla natura di uno spirito in genere, ma più particolarmente di uno spirito che si estrinseca in una determinata forma e determinata organizzazione di vita, le quali a loro volta tornano a rappresentare nel loro *complesso* un determinato *valore vitale.* Questo valore a sua volta non può ricondursi alla sottospecie del piacere dato, chè piacevoli possono essere anche azioni e cose che tenderebbero a diminuire il valore della vita (1). Mentre si può molto agevolmente immaginare l'esistenza di valori vitali *senza* piacevolezza, non è possibile l'inverso. La precedenza del piacevole sullo spiacevole non ha bisogno di dimostrazioni; è però certo che il valore del piacevole *e* dello spiacevole *in sè* si determina a seconda che essi siano adatti o meno ad *esaltare* i valori vitali. Così, una cosa piacevole che ostacoli contemporaneamente la vita è cattiva in quanto negativa come valore vitale. Il valore delle cose piacevoli, ecc. si determina dunque

(1) Tralascio qui di riportare la gran massa di esempi — spesso descritta — di disproporzionalità fra vantaggio vitale e piacere sensibile: è il tema solito: veleni dolci e medicine amare.

— indipendentemente dal grado della loro piacevolezza — secondo il valore vitale in sè degli esseri che sentono quella data cosa come piacevole.

E' caratteristica tipica di una vita decadente la preferenza di quanto è piacevole per l'« essere » di minor valore. Inoltre *ogni* tipo di vita decadente si caratterizza con ciò che sono sentite come piacevoli azioni e cose che tendono ad accelerare il *processo di decadenza* cui questa vita si dirige indipendentemente dalla volontà cosciente. La perversione delle brame e del sentimento, per cui sembra piacevole ciò che « normalmente » è spiacevole, è una *conseguenza* del sentimento che la vita è al tramonto. Per questo i valori della piacevolezza — e rispettivamente le cose e i rapporti cui essi ineriscono (es. beni economici) — dovrebbero essere distribuiti non in misura uguale a tutti gli uomini — secondo giustizia, — ma in modo che il diritto del singolo fosse proporzionale al suo valore vitale. Ogni distribuzione « uguale » della piacevolezza (come già ogni tendenza in questo senso) danneggerebbe « ingiustamente » i portatori dei valori vitali più alti; e sarebbe perciò « cattiva » in quanto finirebbe col danneggiare la vita *come tale*. Essa importerebbe una progressiva tendenza alla perversione del sentire sensibile e farebbe sì che venissero considerate piacevoli in misura sempre crescente cose e azioni che essenzialmente danneggerebbero la vita.

Se l'« utile » dipende dal valore *vitale* già perchè collegato strettamente al piacevole, esso ne di-

pende una seconda volta pel fatto che utile non è ogni e qualsiasi causa di piacevolezza, ma solo quella volontariamente *dominabile*. Questo *dominio può* essere esplicato solo dall'essere vitale. La misura della soggezzione a questo dominio è anche misura parziale dell'utilità di una causa di piacevolezza. Là dunque dove l'attività produttrice di cause di piacevolezza (mezzi) si pone talmente ad esclusivo servizio di questi mezzi da finire collo svincolarsi da ogni loro possibile *dominabilità* (verso qualche scopo vitale positivamente pregevole), ivi quell'attività diventa « cattiva », e tutto il sistema da lei prodotto un'espressione di vita decadente. Discende infatti necessariamente dalla legge di precedenza sopra enunciata la dannosità di ogni aumento delle cause di piacevolezza che non siano più vitalmente *dominabili*, e non siano più distribuite in misura proporzionale alla possibilità di dominio da parte della forza di chi è volta a volta loro possessore.

In conclusione: la vita ha da produrre utilità e da godere piacevolezza solo in misura proporzionale al suo collocamento nella gerarchia dei valori vitali, e nella misura in cui può liberamente *dominare* le cose utili.

Ora, questa gerarchia in sè valida dei valori è stata, dalla morale moderna, rovesciata e capovolta nel suo opposto non rispetto ad uno solo ma a tutta una serie di rapporti (1).

---

(1) Una considerazione del diritto penale oggi vigente in Europa, sotto il profilo della gerarchia dei *beni* giuridici che le sue

UTILE E PIACEVOLE

Tutto ciò che può essere sensatamente chiamato « utile », lo è solo come mezzo rispetto a qualcosa di piacevole. La piacevolezza è il valore basilare, l'utilità quello derivato. Il senso di ogni civiltà utilitaria o di una civiltà nei limiti della sua produzione di attività, è il godimento di cose piacevoli. Quindi, il valore definitivo delle cose utili si determina in ultima analisi anche alla stregua della *capacità* di godimento di coloro che le possegono. Se il lavoro necessario alla produzione delle cose diminuisce la capacità di godimento può darsi che « non ne valga la pena ». Si può e si *deve* subordinare il godimento ad altri valori più alti; ai valori vitali, ai valori spirituali della cultura, alla « santità »; ma è assurdo subordinarlo all'*utile* perchè sarebbe subordinare il fine al mezzo (1). Invece è diventata regola della morale moderna che il lavoro utile è migliore del godimento piacevole.

---

leggi presuppongono, dimostrerebbe che in esso i valori vitali sono costantemente subordinati a quelli d'utilità e che il danno arrecato a quest'ultimi è punito più severamente che non quello arrecato ai primi. Si consideri ad es. la sproporzione dei trattamenti fatti al furto e alla lesione. Durante la guerra mondiale questa perversione valutativa si fece addirittura grottesca. Quanto più oltre andava la richiesta degli Stati europei sul corpo e sul sangue dei propri cittadini che non sui loro beni, e quanto piene di precauzioni e di esitazioni erano le loro intromettenze nell'ordinamento della proprietà!

(1) Sulla gerarchia obiettiva dei valori e sulle corrispondenti leggi di preferenza cfr. il mio libro « Der Formalismus in der Ethik ecc. ». I e II special. 1, 2, 5. Come esempio di applicazione concreta di questa legge cfr. il mio libro « Ueber die Ursachen des Deutschenhasses » 2. ed. 1918.

Qui si manifesta un'ascetismo specificamente moderno, ugualmente ignoto al medioevo e all'antichità, le cui cause determinanti costituiscono insieme gran parte delle forze che hanno condotto alla formazione del capitalismo moderno (1). Esso in un certo senso rappresenta proprio l'*opposto* più netto di un'altra forma di vita « ascetica », precisamente di quella evangelica che aveva propriamente come fine l'*esaltazione* delle funzioni vitali e perciò anche l'*esaltazione* delle capacità di godimento. L'ascetismo moderno si esprime nel fatto che il godimento del piacevole cui ogni utilità è riferita, viene sempre rinviato, *fino* a risultare infine subordinato all'utile stesso. E anche qui motivo determinante dell'uomo lavoratore e utilitario è il risentimento contro la maggiore *capacità* di godimento, contro l'arte del godere: l'odio e l'invidia contro la vita più ricca che è sempre insieme più capace di

(1) I lavori di Max Weber ed Ernst Troeltsch sulla derivazione del capitalismo moderno dal calvinismo hanno esaurientemente dimostrato che la spinta al lavoro specificatamente moderna (la smisurata brama di guadagno non limitata da alcuna effettiva necessità è solo sua conseguenza), non è affatto la conseguenza di un tipo di pensiero e di sentimento *affermativo* di fronte alla vita (come fu il caso ad es. per il Rinascimento in Italia), ma è sbocciato sopratutto dal terreno cupo del calvinismo nemico di ogni godimento, che pone al lavoro una meta trascendente epperò *irraggiungibile* (« i lavoratori ad onore di Dio ») e che contemporaneamente sopisce, narcotizzandoli col lavoro, i dubbi e l'incertezza dei fedeli riguardo alla loro « elezione ». Cfr. pure lo scritto dell'A. sul borghese (I e II) e la conferenza « Ueber die Ursachen des Deutschenhasses ». Ed. Lipsia 1918. Che anche lo spirito ebraico, considerato da Sombart come una delle cause genetiche principali della costituzione sociale capitalista, abbia avuto in questo, come si confà al più antico depositario del risentimento, una parte molto importante, corrisponde pienamente alla nostra tesi.

godimento. L'uomo, in tal modo, valuta falsamente per « cattivo » la piacevolezza ed il suo godimento, contrapponendovi l'utile che non è altro che un « assegno » eventualmente riscotibile in piacevolezza. Si costituisce un meccanismo infinitamente complicato di produzione di cose piacevoli ed un lavoro senza riposo per servirle, *senza* alcun riguardo al finale godimento di queste cose piacevoli. E poichè quel lavoro posto così al servizio dell'utile sorge psicologicamente da una capacità di godimento già minorata, e consuma inoltre sempre più quella che eventualmente ancora sussiste, in tal modo coloro che più di tutti forniscono lavoro utile e che pertanto *più* di tutti sono in possesso dei mezzi esterni di godimento, sono insieme quelli che godono *meno* di tutti; viceversa, i gruppi vitalmente ricchi ai quali la volontà di godimento inibisce di fare concorrenza al lavoro degli altri, restano sempre più privi di quei mezzi che dovrebbero ancora aggiungersi alla loro capacità astratta di godimento per produrre il godimento effettivo. Di quì la civiltà moderna acquista la tendenza di non rivolgere in prò di *nessuno* la quantità infinita di cose piacevoli che essa continuamente produce. Ci si domanda: a che scopo infine la produzione infinita di cose piacevoli se il tipo che si consuma a produrle e le possiede è quello stesso che non può poi goderle per un'impotenza originaria; e colui che le potrebbe godere non le possiede ?

Con la stessa veemenza con cui si producono e ritornano a produrre cose piacevoli, spendendo in

quest'attività sempre *più* energie e serietà, e sacrificandovi anche forza vitale, si ripudia poi come « cattivo » il godimento di quelle cose prodotte con tanta pena. Questo conferisce alla civiltà moderna un tratto particolarmente « comico » e « grottesco ».

L'ascesi antica si poneva come ideale il raggiungimento del *godimento* massimo di piacevolezza mediante un *minimum* di cose piacevoli, in particolare di cose utili. Si trattava di *esaltare* la capacità di ritrarre il godimento massimo anche dalle cose più semplici, *ovunque* perseguibili, della natura ecc. e questa esaltazione importava come sue conseguenze gli imperativi della povertà volontaria, dell'obbedienza, della castità, della contemplazione del mondo e delle cose divine; di modo che con un quantitativo minore di cose piacevoli — in particolare, utili (meccanismi di piacevolezza) — si raggiungevano quegli stessi *gradi* di godimento che la vita più debole poteva raggiungere solo mediante un quantitativo maggiore di quei mezzi. Allo stesso modo che la cosa utile vale qui solo come mezzo ausiliare per il godimento, così possiede la maggior capacità di godimento colui che colla quantità *minima* di cose piacevoli può godere tanto quanto un altro che impieghi quantità superiori. Sia che fosse suo scopo diretto o no: l'*ascesi* antica esaltava la capacità di godimento epperò anche la vita (1).

(1) Il vescovo Keppler nel suo libro « Mehr Freude » ha espresso questo contrasto nella forma più fine. Alla domanda:

L'ascesi moderna invece s'è costruita un ideale che nel suo significato etico è precisamente l'opposto dell'antico: l'*ideale del minimum di godimento mediante l'applicazione del quantitativo massimo di cose piacevoli e utili!* Perciò noi vediamo anche che là dove il lavoro ha assunto le dimensioni massime (p. es. a Berlino e dappertutto nelle grandi città della Germania settentrionale), la capacità e l'arte del godere hanno toccato il grado più basso che si possa pensare. La massa di stimoli piacevoli soffoca quì letteralmente la funzione del godimento e la sua cultura, e quanto più il mondo circostante si fa variopinto, allegro, rumoroso, piccante, tanto più desolata appare l'interiorità degli uomini. Come molto allegre, guardate da uomini molti tristi e che non sanno cosa farsene: ecco il « senso » della nostra « cultura » cittadina di godimento.

« Come posso io avere più gioia » egli dà la risposta apparentemente tautologica ma di fatto molto profonda: « Gioisci ». Qui si riconosce pertanto che le *funzioni* del gioire, del godere ecc. sono qualcosa *del tutto* indipendenti dai quantitativi sensibili di piacevolezza e dagli stimoli che a questi corrispondono; che perciò esse possono anche sottoporsi a una *particolare* cultura e formazione, che non solo possono non risultare avvantaggiate ma anzi danneggiate dalla ricerca e dalla produzione di nuovi mezzi stimolanti.

Il lento passaggio del tipo della metropoli da « metropoli di consumo » (è il carattere, secondo Sombart — vedi « Lusso e capitalismo » — di tutte le grandi città passate) in « metropoli di produzione » è uno dei processi più essenziali in cui si realizza in concreto la subordinazione dei valori di piacevolezza al servizio di quelli d'utilità.

VALORE D'UTILITÀ E VALORE VITALE IN PARTICOLARE.

Ma il capovolgimento più radicale arrecato dalla morale moderna alla gerarchia dei valori è la *subordinazione dei valori vitali ai valori d'utilità;* sempre più estesa nel suo spiegamento, sempre più profonda con la vittoria dello spirito industriale o mercantile su quello militare e teologico-metafisico, essa penetra ormai negli apprezzamenti più concreti dei valori. — Vogliamo dire più brevemente, ricomprendendo le qualità che determinano il valore della vita negli organismi viventi nell'unico concetto di « nobiltà »: la subordinazione del « nobile » all'« utile ». La nuova costituzione della società — sviluppatasi dapprima attraverso l'avanzamento della borghesia (dal Sec. XIII), e poi attraverso l'emancipazione del terzo Stato nella rivoluzione francese e nel movimento democratico - politico che da quella discende, — è l'espressione *esterna*, in campo politico ed economico, di quella trasposizione di valori derivata a sua volta dall'espansione e dalla vittoria dei valori affermatisi coll'esplosione di *quel risentimento* che s'era andato formando in tempi di servitù e soggezione. — Man mano che i commercianti e gli industriali giungevano a dominare sugli stati (specialmente gli stati occidentali) e che il *loro* essere e il *loro* giudizio, il *loro* gusto e le *loro* tendenze s'affermavano come principi direttivi anche della produzione culturale; man mano che i loro simboli e le loro immagini — determinati necessariamente dalla loro *attività* — preva-

levano sui vecchi simboli religiosi, anche il loro tipo di valutazione assurse ovunque a determinare la « morale » in genere (1).

Ora, il risentimento è una delle cause essenziali di questo grande rivolgimento.

Il capovolgimento della valutazione si rivela intanto nel fatto che i valori delle professioni commercianti e imprenditrici, i valori delle qualità che fanno riuscire e fare affari a *questi* tipi d'uomo, vengono elevati a valori morali *universalmente validi*, anzi a supremi valori morali.

Sveltezza, capacità d'adattamento, capacità di calcolo, previdenza d'« assicuramento » della vita, abilità nel non precludersi la via da nessun lato, o rispettivamente le qualità che possono assicurare le predette condizioni (capacità di valutazione dei vari rapporti, assiduità e diligenza nel lavoro, parsimonia, correttezza nei rapporti contrattuali): ecco *le* virtù cardinali a cui coraggio, fortezza, spirito di sacrificio, audacia, nobiltà d'animo, forza vitale, spirito di conquista, indifferenza ai beni economici, amore di patria e di famiglia, fedeltà, forza di dominio e di signoria, umiltà ecc. vengono ora subordinati. Ma la trasformazione dei *concetti* è ancor

(1) Il formarsi della « mentalità economica capitalista », il passaggio cioè da un'aspirazione di guadagno limitata dall'idea del sostentamento conforme al proprio stato, all'aspirazione di guadagno in se illimitata e priva di mete esteriori; tale cioè che finisce col concedere al « sostentamento » solo ciò che *resta dopo* che si è soddisfatto all'*automatica* tendenza di crescita dell'*azienda*; è solo un aspetto particolare della trasformazione generale dell'ethos dominante, cfr. quanto è quì detto con lo studio dell'A. sul borghese.

più radicale, anche se spesso vengono designati con gli *stessi* nomi di prima (1). L'abbiamo visto a proposito dell'« umanitarismo ». — Ma anche parole come « giustizia », « dominio di sè », « fedeltà », « sincerità », « parsimonia » acquistano un nuovo significato.

L'idea più antica di *giustizia* era: a cose uguali trattamento uguale, ma solo in quanto uguali; così secondo l'antica proposizione « suum cuique » e « si duo idem faciunt, non est idem »; di conseguenza solo l'uguale poteva giudicare i suoi uguali. — Viceversa il concetto di giustizia moderno, che coincide con la nuova idea dell'« uguaglianza di fatto degli uomini », bolla già come « ingiusta legislazione di privilegio » ogni legislazione che concerna un certo gruppo a *sè*, ed esige un trattamento universalmente uguale, uguale attribuzione di beni e mali, di danno e vantaggio per *tutti* gli uomini e tutti i gruppi che si trovino nelle stesse circostanze esteriori, prescindendo totalmente dalla diversità di valore della *loro natura* e della loro *attitudinarietà* (2). Così anche il principio che solo uguali avessero a giudicare su i loro uguali trova sempre meno applicazione nella realtà giuridica. « *Dominio di sè* » significava l'espressione della sovranità della personalità spirituale sul caos degli

(1) Cfr. il mio libro « Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg » II ed. 1918.

(2) In modo del tutto analogo l'idea di giustizia che regge il diritto internazionale moderno, pretende di fondare la giustizia del responso arbitrale indipendentemente dal valore degli Stati che esso concerne.

stimoli dei sensi, la cavalleresca volontà di domi-
nio sopra le « tendenze », un'alta coscienza, ret-
ta insieme da un atteggiamento di umiltà « in »
Dio e avanti a Dio, di riuscire a « sbrigarsela » con
quelle, senza alcuna preoccupazione di un eventua-
le vantaggio risultante a favore dei propri fini di
utilità. Ora invece esso è un semplice mezzo per con-
durre felicemente a termine, mediante « sobrietà »,
« solidità », « temperanza », i propri affari e per
eliminare possibilmente la concorrenza; tanto che
là dove questo scopo manca esso non trova nep-
pure un apprezzamento positivo. « *Fedeltà* » era
la prosecuzione ininterrotta naturale di un atteg-
giamento di amore e di fiducia, ai cui soggetti pa-
reva *ingiuria* che si pretendessero da loro « pro-
messe » vincolanti e convenzioni contrattuali, poi-
chè in tal modo si comprometteva appunto la pro-
secuzione naturale del rapporto, esigendone in
cambio una garanzia *artificiale*. Ora invece la « fe-
deltà » non è che la mera disposizione all'osser-
vanza pratica di contratti o promesse. La « *since-
rità* » era innanzi tutto apprezzata come coraggio
di confessare, come l'opposto di quella sottomis-
sione a valutazioni ed interessi altrui in cui il bu-
giardo almeno momentaneamente suole incorrere;
ora essa acquista sempre più il significato che non
si deve fare nè pensare nulla che non si possa an-
che *dire*, innanzi al foro della morale sociale e del-
l'opinione pubblica! La « *parsimonia* », apprezzata
originariamente come espressione attenuata di quel-
la tendenza che si realizzava nell'ideale evangelico

della « povertà volontaria » — in base dunque all'idea del sacrificio —, e d'altro lato come forma di capacità di vita (non « virtù ») nei *poveri*, cui era sempre esclusivamente limitata, viene ora elevata a « virtù » senza alcun riguardo all'idea di sacrificio e all'ideale evangelico, e quel che è più, a virtù dei *ricchi* e in modo tale che la parola conservi il pathos cristiano. Sombart parlando dell'Alberti osserva con netto rilievo: « Ecco l'inaudito, il nuovo: che alcuno pur avendo i mezzi li tenesse da parte! L'idea della parsimonia penetrò nel mondo. Ma non la parsimonia imposta necessariamente, bensì quella volontaria, non più bisogno ma « Virtù ». Il parsimonioso diventa ora l'ideale anche dei ricchi in quanto diventati « borghesi » (Il Borghese, pag. 139). »

Io cito giustizia, dominio di sè, sincerità, fedeltà, parsimonia solo come esempi. Ma una trasformazione analoga si verifica *nella denominazione di ogni altra qualità*. Anche là dove i nomi restano apparentemente gli stessi, il nuovo *significato* della vecchia denominazione è del tutto diverso.

Ma un'analogo mutamento avviene pure nell'ordine gerarchico dei beni.

La vita dell'individuo, della famiglia, della stirpe, della nazione, la loro pura *esistenza*, esse stesse dovrebbero ora giustificarsi solo attraverso la utilità che arrecano ad una *ulteriore* comunità. Non basta la mera *esistenza*, portatrice di valori superiori a quelli rappresentati dall'utilità; ma quell'esistenza deve essere prima « guadagnata ». Il diritto

all'esistenza e alla vita, che la morale antica raccoglieva fra i « diritti naturali », viene negato tanto in via pratica che in via teorica. Vale piuttosto quest'altro principio: chi *non* può adattarsi al meccanismo della civiltà utilitaria e a quello che volta a volta è il suo bisogno di attività e applicazione umana, *muoia*, qualunque siano gli ulteriori valori vitali da lui rappresentati. L'idea che la vita rappresenta un quantum di valori *autonomi* già nella forma della sua attività espressiva afinalistica, già nel processo particolare del suo « respiro »; che essa è un valore cui tutte le azioni utilitarie sono solo destinate a *servire*, e che attraverso tutti i meccanismi ha solo da svolgersi sempre più libero; che la vita è per così dire *la signora e la regina innata* del mondo morto, e non è pertanto destinata a produrre utilità per mezzo dei vantaggi che derivano dal suo adattamento al mondo morto e delle capacità che essa ha a sua disposizione; quest'idea cede sempre più nell'intuizione e nel sentimento a quest'altra: che l'espressione pura della vita è solo zavorra e lusso dannoso, un complesso di facoltà « ataviche » — una volta utili — di movimento e di azione.

In conformità a questa fondamentale concezione si va ora perdendo nella teoria e nella pratica ogni possibilità di trattamento della vita come valore autonomo; epperò anche di una *tecnica di vita*, sia come tecnica di propagazione, sia come tecnica sociale e individuale d'esaltazione delle forze vitali, quale era posseduta da quasi tutte le ci-

viltà antiche nelle loro caste selettive dei migliori ed esaltatrici dei valori ereditari fisici, intellettuali e morali; o per mezzo di una distribuzione rigida, funzionante in modo quasi automatico, dei beni della cultura; o per mezzo delle varie forme di ascesi e di esercizio, di torneamenti, di attività cavalleresca. Sia che rivolgiamo lo sguardo all'ordinamento di casta e all'ascesi dell'India, o all'ordinamento dei ceti in Grecia, allo stadio, ai giochi, al ginnasio, oppure all'ordinamento medievale, alla sua ascesi, i suoi giochi e tornei cavallereschi; sia che guardiamo all'educazione del Samurai giapponese o all'antico ordinamento cinese dei ceti e alle loro forme d'educazione, vediamo ovunque agire praticamente quest'idea: che la morta tecnica meccanica ha da posporsi alla tecnica vitale; che la vita e la piena delle sue forze meritano di essere coltivate già di per sè, prescindendo nel modo più totale da ogni scopo o mezzo nel senso di un lavoro professionale utilitario! E' solo la civiltà moderna che non soltanto ha perso simile tecnica vitale dal lato pratico, ma ne ha perso ormai persino l'idea! (1). Per potere fare migliori affari, per liberare interamente tutte le forze che occorrono a ciò, si abolisce anche l'ultimo resto di un ordinamento articolato *della comunità*, che abbia un significato di selezione dei migliori e funga come modello dell'aristocrazia che ovunque regna nella materia vivente; si ato-

(1) Bisogna però dire che la nostra « gioventù » è in procinto di ritrovarla. Io vedo in questo uno degli indizi più sicuri del lento superamento del moderno spirito borghese.

mizza la società. In luogo del « ceto », un concetto in cui l'unità del gruppo è determinata dalla nobiltà del sangue e dalla tradizione, subentra la mera « classe », il gruppo cioè unificato da condizioni economiche, determinate mode esteriori e dalla cosidetta « cultura ». Ogni forma di coltura fisica vale solo come « ristoro » dal lavoro o come provvista di forze per nuovo lavoro utilitario, ma non viene punto apprezzata come una attività preziosa *in sè* delle forze vitali. Si perde il senso di ogni esercizio delle funzioni vitali che avvenga per la vita (così anche il pensare per il pensare della dialettica degli antichi) — non dunque per il lavoro, — come per ogni forma vitale di ascesi spirituale, ogni utile distribuzione dei mezzi tradizionali di cultura e dei tesori spirituali già acquisiti ai vari gruppi secondo la loro attitudinarietà. Tutto questo è ora governato dal meccanico caso. Tutto questo è in fondo « buon tempo » e la cosa veramente e propriamente « seria » è unicamente l'affare e il lavoro. Anche lo « sport » è solo ristoro dal lavoro, non espressione di una libera vitalità cui anche il lavoro ha da servire (1). La teoria biologica fa poi l'apologia con « fatti ed argomenti » di questa variazione primaria dell'ordine dei valori.

Questo avviene intanto per il fatto che alla base della nuova Weltanschauung, come si è venuta formando da Cartesio in poi, sta la rappresentazione per cui la vita non sarebbe più un fe-

(1) Vedi la nota precedente.

nomeno primo e originario, ma solo un complesso di processi meccanici e psichici. Nella concezione meccanicistica della vita anche l'essere vivente viene ricompreso sotto l'immagine di una « macchina »; la sua « organizzazione » poi come mera somma di strumenti utili, che si differenziano da quelli artificiali solo per grado; se questo fosse vero, neppure alla vita spetterebbe naturalmente un *valore* autonomo, distinto dal valore utilitario, cioè a dire dalla somma dei singoli valori d'utilità di quegli « organi », ed anche l'idea d'una autonoma tècnica di vita, diversa in linea di principio dalla tecnica meccanica, sarebbe allora senza senso; tanto più che questa potrebbe spesso esigere lo sviluppo di attitudini contrarie a quelle che occorrerebbero alla tecnica macchinale. A braccetto con questa va poi l'altra fondamentale concezione della biologia moderna, rivestita di tutti i caratteri dell'« ovvietà », che cioè tutte le manifestazioni, i movimenti, le azioni dell'essere vivente in tanto si esplicano, e intanto si propagano gli organi loro necessari e i meccanismi nervosi, in quanto siano « utili », in quanto cioè abbiano un certo valore per la conservazione della macchina corpo. Anche i « movimenti di prova », dai quali — ove si consideri senza preconcetti — solo in seguito si và raccogliendo e formando in base al singolo successo una piccola raccolta di movimenti utili (1), i movimenti di espressione (2),

---

(1) Vedi Jennings: «Uber das Seelenleben der niederen Tiere».
(2) Cfr. O. Kohnstamm: « Zweckätigkeit und Ausdruckstätigkeit » in Arch. f. ges. Psychologie, vol. XXIX.

che senza riferirsi a « scopi » (obiettivi) si limitano ad « esprimere » la pienezza e la povertà della vita; i « movimenti istintivi » che servono originariamente alla specie, oltre la conservazione dell'individuo; le manifestazioni giocose della pura potenza di vita: tutto questo viene ricondotto dalla teoria al « movimento utilitario » e precisamente, o a movimenti che furono utili una volta ed hanno ora perso quel carattere, o a inizi germinali di movimenti, o a movimenti di cui non si riesce ancora a scorgere scientificamente l'utilità.

Queste concezioni biologiche, di cui non può qui dimostrarsi la fondamentale erroneità, vengono poi estese dalla teoria alla soluzione del problema relativo alla formazione della cultura e della civiltà. Anche qui sarebbero sempre stati motivi utilitaristici a portare alla formazione degli arnesi, alla scienza, al linguaggio, alla religione, all' arte (1).

In tal modo la pratica si ricollega strettamente alla teoria e quest'ultima sembra giustificare la prima mente in realtà è già essa pure determinata dal rivolgimento di valori operatosi in quella.

Quella concezione della vita che, affermatasi particolarmente in Inghilterra, (non, come si crede erroneamente, come fonte della filosofia utilitaristica e meccanicistica da Bacone in poi, bensì come propaggine della filosofia), si è conquistato più o me-

---

(1) Sull'erroneità fondamentale di questa opinione vedi il mio libro cit. « Der Formalismus ecc. » I e II parte, cfr. anche ibid. (I parte) la mia teoria della volontà.

no il mondo della cultura, presenta quattro caratteristiche fondamentali:

I°) Considera ogni totalità vivente (individuo, organo, specie, ecc.) come una *somma* di parti che producono il processo vitale solo in quanto agiscono simultaneamente: così l'individuo come « Stato di cellule ».

II°) Concepisce fin da principio l'« organo » come « strumento » formato di cosa morta e chiamato originariamente solo « utile »; vede pertanto nella produzione tecnica di strumenti la « prosecuzione immediata del processo formativo dell'organo », (così tipicamente Herbert Spencer).

III°) Riconduce ogni fenomeno di « sviluppo e crescita » a tendenze di « conservazione », sicchè quelli diventano meri epifenomeni di un processo di conservazione, in particolare di un « adattamento all'ambiente ».

Così tutte le tendenze in cui l'individuo sembra concedersi al tipo contemporaneamente in vita o sacrificarsi alla generazione successiva, vengono ricondotte a tendenze utili a conservare in vita l'individuo stesso o la quantità massima di individui; in altre parole: essa considera il processo di creazione come una attività dell'individuo e le materie e le forze a ciò occorrenti come parti o, in particolare, funzioni parziali dell'individuo e funzioni individuali.

IV°) Ricollega i concetti di « vita » e di « organismo » in un rapporto secondo il quale l'organismo non sarebbe teatro e portatore di ma-

nifestazioni vitali originantisi per un'autonoma forza unitaria, ma la « vita » sarebbe mera qualità inerente alla complessione dell'organismo, e precisamente qualità della materia e delle forze costitutive dell'organismo, destinata a scomparire con lo scomparire di questo.

Di qui il termine drastico di una cosidetta « sostanza vivente ». E' solo in base a questi principi che può essere compresa la valutazione che deve riguardarsi come Ethos dominante del capitalismo: la precedenza dei valori d'utilità e dei valori strumentali su quelli vitali e organici; regola questa che può seguirsi fino nelle minime valutazioni concrete e che ha le sue radici nel risentimento.

Risentimento di chi è vitalmente meno valido contro i validi, dei parzialmente morti sui vivi! La comune radice di tutti questi principi è ovunque e costantemente la stessa; la comprensione dei processi vitali in *immagini e categorie* che derivano tutte quante dal modo con cui un tipo d'uomo che è giunto ad un punto d'arresto della sua evoluzione e non sa svilupparsi oltre come essere vivente, si limita a lavorare materie morte: cioè a dire da una trasposizione nel mondo naturale della vita della struttura d'una civiltà umana utilitaristica (1).

Ora, questo non è altro che una sotto specie di « antropomorfismo » e precisamente l'antropomorfismo dell'« intelletto » specificamente umano, il quale in una parte delle sue categorie e forme con-

(1) Cfr. il mio libro « Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg », I parte.

cettuali, non rappresenta a sua volta altro che *una* delle funzioni vitali: appunto la funzione vitale di una specie fissata *stabilmente*.

L'universo assume la forma che è « comprensibile » a questo intelletto, fattosi chiave di quella serratura: viene cioè come universo « meccanico » posto a base « ambientale » della vita complessiva.

Così tutte le diversità degli organismi non vengono concepite come tanti diversi fattori *costitutivi* dell'ambiente stesso, ma come semplici adattamenti graduali dell'ambiente (umano): e le effettive diversità d'essenza dei gradi di coscienza, le forme di pianta, animale, uomo, come semplici gradini preliminari dell'« intelletto » umano.

La subordinazione dei fenomeni vitali ai principi vitali della meccanica è solo l'estrema espressione scientifica di questo modo di procedere. Quei principî infatti non rappresentano affatto il puro intelletto o l'essenza della « ragione », ma pongono semplicemente questi al servizio della costruzione di strumenti umani (1).

Ogni tipo di razionalismo filosofico che consideri i principi meccanici come una legislazione pu-

---

(1) H. Bergson nella sua « Évolution créatrice » ha visto una quantità di cose esatte su questi problemi. Solo ci sembra di poter rilevare che nella sua derivazione dell'intelletto egli incorre nell'errore di non scindere i principi della logica pura da quelli della logica applicata alla fisica meccanica. In tal modo egli deve incappare necessariamente nell'impossibile tentativo di far derivare da tendenze vitali anche i principi della logica « pura ». Ora, coi principi della logica pura non sono dati ancora per nulla quelli della meccanica, in particolare quello di causalità. Vedi a questo proposito « Formalismus ecc. » II parte, ultima sezione.

ra della ragione, ed il correllato di questa, l'universo sub specie meccanica, come « mondo » comprensivo di tutti gli esseri viventi, si rivela dunque di fatto come « antropomorfismo ».

L'universo meccanico è effettivamente l'espressione più pura e più completa di quei principi selettivi secondo cui *l'uomo* suole elaborare i fenomeni riducendoli all'unità del suo ambiente, cioè a dire l'espressione di una predilezione umana specifica — il vero e proprio a priori dell'uomo — per corpi solidi movibili.

Di fatto l'universo meccanico è solo una particella *alfa* di quell'universo *a* che è correlato del complessivo mondo vivente; e quello a sua volta solo una particella di quell'universo *A* che ha per correlato l'onnipersonalità spirituale.

Alfa non è altro che « il mondo umano del lavoro » (1).

Qui ci interessa solo di prendere in considerazione quali conseguenze abbiano i principî suesposti per la generale concezione dei valori e di dimostrare che, se sono falsi, la loro falsità deriva dal risentimento, che è la fonte psichica di tale traviamento.

Il vivente somma di parti

Se questa rappresentazione fosse esatta in via di principio, ne conseguirebbe che tutte le unità

(1) La dimostrazione più precisa può trovarsi nel mio libro di prossima pubblicazione « Fenomenologia e teoria della conoscenza ».

vitali che ci è dato riscontrare, individuo, organo, tessuto, cellula, e anche specie, varietà ecc. — tanto dunque le unità intraindividuali che quelle sopraindividuali, — non sarebbero altro che aggregati casuali.

La loro unità quindi sarebbe prodotta da mere forze fisico-chimiche, e prescindendo da queste da una *sintesi subiettiva* della coscienza.

Per ridurre dunque questo insieme di cellule all'unità di un essere dobbiamo riafferrarci all'« io » cosciente.

L'immagine che ne risulta è quella di un enorme complesso di movimenti (che va dal mio cervello e dai miei polmoni fino al sole e alle stelle fisse) la cui unità organica è determinata solo dal fatto che degli « io » intelligenti (« res cogitantes ») si servono di dati sistemi parziali di questo movimento: là dove manca un simile « io » non c'è, secondo questa rappresentazione, che un complicato processo meccanico, in cui noi come osservatori subiettivi introdurremmo falsamente il sentimento di esperienze psichiche! In conclusione: punti pensanti all'interno di un enorme macchinario in azione !

Come si vede, già in questa strana immagine risulta eliminato tutto quanto porta anche il solo nome di vita e di valore vitale. Questo mondo è dato da un certo numero di logici posti in una immensa officina: esangui, senza stimoli, senza amore e senza odio.

E' il simbolo gigantesco, la caricatura dell'uomo moderno!

Poichè queste unità non sono altro che la somma di parti, così anche il loro valore complessivo s'esaurisce nella somma dei valori delle singole parti. Sano è l'uomo che ha il maggior numero di cellule sane; sano il popolo che ha il maggior numero di cittadini sani, e così via.

Ogni progresso consisterà nel riporre lo scopo d'ogni attività nella produzione del *quantitativo* massimo di unità vitali e di possibilità d'esistenza.

Applicato all'uomo, il principio include senz'altro il democratismo. Per democratismo (1) io intendo il principio che afferma la conservazione del quantitativo massimo di uomini, come meta di ogni attività positivamente pregevole. Qui dunque si esclude anzitutto l'esistenza fra le varie parti dell'umanità di una originaria solidarietà che importerebbe che i destini delle parti colpissero simultaneamente il tutto, e che i diversi individui, popoli, le diverse razze ecc. potessero essere solidarie col tutto in grado e misura *diversi*.

Una « solidarietà » di questo genere sarebbe infatti vincolata alla « semplicità » dell'unità vitale, la quale precederebbe le parti ed inerirebbe loro anche se con intensità diversa.

---

(1) Non intendo con questa parola designare la democrazia politica di una certa epoca. Sarebbe del resto possibilissimo che simile democrazia fosse portatrice di un'aristocratismo dei valori. Cfr. lo scritto sul Capitalismo; inoltre, « Uber den Geist der Demokratien der grossen Nationen », nel mio libro « Krieg und Aufbau ».

Il principio della « somma » è dunque in netto contrasto con il principio della solidarietà (1). Il rapporto fra il singolo e la comunità secondo questa rappresentazione fondamentale è totalmente diversa tanto nell'idea che nel sentimento da quello che s'instaura sotto il dominio del principio di solidarietà. Sotto quest'ultimo ognuno sente se stesso inerire alla comunità come *tutto*, sente il suo sangue come parte del sangue circolante in quella, i suoi valori come elementi costitutivi dei valori presenti nello spirito della comunità. I valori complessivi sono *qui portati* dal consentimento e dalla volontà vissuti in comune, l'individuo è insieme organo e rappresentante della comunità e l'onore di questa è il suo onore. In luogo di tale reale permeamento d'ogni singolo da parte della comunità totale subentra ora la rappresentazione che la comunità è una semplice risultante *dell'azione e reazione reciproca* degli individui, e che i valori della comunità non sono altro che la somma dei valori investiti nei singoli individui, la cui circolazione da membro a membro può avvenire solo in base alla partecipazione cosciente e all'ammaestramento, in particolare, al loro riconoscimento cosciente e al

---

(1) In campo biologico al principio di solidarietà corrisponde la concezione che *ogni* parte di una cellula fecondata può, in linea di principio, diventare *ogni* organo e sostituirsi ovunque, finchè non abbia assunto un determinato compito attraverso la formazione ormai compiuta dell'organo.

Sul principio di solidarietà morale cfr. « Formalismus ecc. », II parte « Persona » e « Zur Phänomenologie der Simpathiegefühle ».

« contratto ». In parole più semplici: alla comunità ed alla sua struttura si sostituisce la « società »: associazione umana volontaria, artificiale, fondata sulla promessa e sul contratto (1).

Di fatto, la « società » è tanto poco il concetto sopraordinato alla « comunità » — unita questa dal sangue, dalla tradizione, dalla concretezza storica della vita — che anzi ogni « società » non è altro che il *resto*, la *scoria* risultante a conclusione del *processo di sgretolamento delle comunità*. Là dove l'unità della vita comune non ha più la forza di affermarsi e di organizzare come suoi organi viventi i singoli, ivi sorge la « società » come unità fondata sul mero contratto. Se cade il contratto e vien meno la sua validità, non v'è altro che la « massa » totalmente disorganizzata, riunita ad unità solo da un momentaneo stimolo sensibile e dal reciproco contagio. — Ora, la morale moderna è essenzialmente « *morale societaria* » ed anche la più parte delle sue teorie discendono da questa concezione fondamentale. Così in particolare il principio che ognuno può essere responsabile, colpevole, meritevole solo in riguardo a sè e alle proprie azioni; la negazione dunque di ogni *corresponsabilità* originaria; così pure ogni genere di « teorie

---

(1) Mi servo di questi termini nel senso di Tönnies: « Gemeinschaft und Gesellschaft », II ed. 1912. Una nuova definizione dei tipi essenziali di associazione umana « comunità » « società » « massa », ricavata in base ai tipi fenomenali secondo cui è dato volta a volta l'« Io » altrui, è stata da me tentata nel mio lavoro: « Zur Phänomenologie ecc. », Niemeyer, Halle 1913. Cfr. inoltre il mio libro « Formalismus in der Ethik ecc. », II parte.

contrattuali » come le dottrine che stato, linguaggio, costume, si basano sull'invenzione, che la conoscenza della vita psichica altrui va ricondotta a conclusioni ricavate per analogia all'autoesperienza, che la simpatia è un sentimento ed un comportamento subordinato alla tendenza di autoconservazione e comprensibile solo sotto questo profilo, ecc. ecc.

In tutto ciò furono nuovamente i membri eliminati e ripudiati dalla « comunità » antica, i *paria* di quella, a determinare coi loro sentimenti e le loro idee il nuovo modello generale di uomo ed i tipi delle sue associazioni (1).

Persino il matrimonio e la famiglia che rispetto a tutte le altre comunità si comportano come il microcosmo al macrocosmo, e in cui si possono riscontrare in misura ridotta tutti gli elementi di una possibile vita di comunità, sono stati artificialmente degradati sempre più a semplice oggetto di un contratto civile.

In ogni forma di « comunità » in terra, troviamo che alle *forme* fondamentali della vita della « comunità » viene riconosciuto un valore *superiore* a tutti gli interessi, a tutti i pensieri, a tutte le intenzioni dei singoli, e che ad ogni violazione di tali « forme » s'accompagna la pena od il disprez-

---

(1) Chi voglia trovare la conferma storica di questa proposizione legga « Il borghese » di Sombart. Sombart dimostra con una mirabile quantità di prove come l'atteggiamento fondamentale di pirati, avventurieri, ebrei, colonisti, dello straniero, dell'eretico ecc.; abbiano concorso e concorrano sempre più a determinare anche l'atteggiamento economico della economia normale.

zo, indipendentemente dall'intenzione subiettiva dei singoli, da ogni eventuale accentuazione di loro felicità o loro dolore.

Così il matrimonio, qualunque sia nel caso singolo la sua realtà concreta, vale come «vincolo obiettivamente sacro» che non ha bisogno di essere giustificato, di fronte alla felicità o alla infelicità dei coniugi, dai loro sentimenti o dalle loro intenzioni; esso è una *forma* santificata, attraverso cui passano generazione per generazione i singoli e che non è affatto posta al servizio *della loro* felicità, *del loro* piacere: esso è ciò che il linguaggio, ad es. ecclesiastico, chiama sacramento.

Così, ovunque là ove vige la comunità, *alle forme* della vita compete un valore autonomo, indipendente dal grado di apprezzamento dell'interesse, della felicità, del dolore dei singoli.

Questo tipo di valutazione si dissolve interamente quando si inizia la « società ». — Allo stesso modo che la filosofia moderna riduce tutte le « forme » riscontrabili in natura a mere sintesi soggettive della coscienza (da Cartesio in poi), negando loro ogni reale significato oggettivo, così anche il valore delle forme di comunità diventa per lei dipendente da ciò che esse forniscono per la felicità *complessiva* dei singoli; in forza di questo presupposto esse sono in ogni tempo passibili di modificazione e di « riforma », e « *l'arbitrio* » subentra di fronte ad esse in luogo della *riverenza*.

In campo statale e politico s'afferma conseguentemente, discendendo dalla stessa fondamen-

tale concezione, il principio della maggioranza.

La volontà statale ha da esprimere la volontà della maggioranza, non più quella in cui secondo la concezione vigente nella comunità si manifesta ed afferma in primo luogo la volontà della *totale* comunità di chi per nascita e tradizione è « nobile ».

In tutto ciò si documenta *la vittoria del risentimento nella morale.* — Nessuno che sia consapevole di un valore in cui supera gli altri vorrà « valere per uno e solo per uno » (come esige Bentham, un classico della democrazia). — Tale pretesa può provenire solo da coloro che si sentono totalmente privi di valore e che vogliono rendere possibilmente gli altri pari a sè: « Uno » infatti lo si è pur sempre anche se del resto si è *nulla !*

Organo e strumento

Se l'organismo è un complicato meccanismo sul tipo di una macchina, allora è possibile, anzi necessario, considerare i suoi organi come una specie di strumenti che dagli strumenti artificiali, apprestati dall'uomo a suo uso, si distinguono non per essenza ma solo per il grado della loro complicazione. Mano e scure (o coltello) non sarebbero quindi essenzialmente diversi. Anzi, si può persino dire che lo strumento non è in fondo che un « prolungamento ed una estensione » dell'organizzazione naturale, e che per mezzo loro si realizzano valori essenzialmente identici a quelli realizzabili

con l'evoluzione ulteriore dell'organizzazione; che formazione di istrumenti ed evoluzione organica sono rette in linea di principio dalle stesse leggi; e che identico è il risultato delle due cose: « adattamento all'ambiente ».

Quest'è ad es. l'idea conduttrice che domina la biologia e la sociologia di Spencer (1).

Ora è molto facile vedere che qui si confonde un'« *immagine* » con la cosa in sè, e questo in ogni caso: tanto se si pensa che il modo di formazione degli organi proceda con l'aiuto di una intelligenza consapevole che cerca ed ordina; sia che lo si creda fondato su processi puramente meccanici.

In entrambi i casi si pensa l'organo come composto di parti già spazialmente ben determinate, in entrambi i casi gli si attribuisce un significato di semplice mezzo; mezzo d'adattamento dell'organismo ad un ambiente concepito come costante e in sè chiuso: la natura morta quale ci è data dalla fisica e dalla chimica.

Ora per l'« organo » non è esatta nè l'una cosa, nè l'altra.

Ogni formazione di organi, ogni forma, crescita, rigenerazione ecc. *non* avviene nel modo in cui produrremmo noi se ci venisse posto tale insolubile compito. Ciò vuol dire che avere trasportato il processo del *nostro* comprendere che è imposta-

---

(1) Come Spencer giunga di qui necessariamente al pacifismo è dimostrato nel mio libro « Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg ».

to al morto, nel procedimento effettivo della formazione della vita è puro «antropomorfismo» applicato alla vita e all'uomo (come parte del mondo vitale) (1).

Non può qui venire dimostrato che l'essenza di ogni processo formativo di organi non è data per nulla dall'aggregamento di particelle di una molteplicità di elementi spazialmente e qualitativamente definiti, ma dall'attività formatrice di un agente che, mentre non s'esaurisce in una molteplicità spaziale, agisce nello spazio e permea sino nel profondo dei suoi elementi la materia, indipendentemente dalla sua determinazione chimico-fisica, agendo da un lato senza mai violare il principio della energia, ma dall'altro in opposizione alla direzione segnata da quello d'entropia.

In ogni caso la formazione dell'organo è solo comprensibile se si pensa attivo nell'organo tutto il *complesso* dell'essere vivente nella sua unità e, come già precisava esattamente Kant, che non solo «le parti sono lì per il tutto» ma anche «il tutto per le parti»; e solo se si presuppone come supremo principio della formazione organica di tutti gli esseri viventi, che — a parte i limiti posti da organi dell'unitaria attività vitale già formati e dalle direzioni già determinate nella loro essenza, — da *ogni* frazione determinata spazialmente del ger-

---

(1) Questo è stato recentemente chiarito un'altra volta in modo egregio da v. Uexhüll «Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung» Beck, Monaco 1914.

me *può* formarsi ogni e qualsiasi organo dell'essere in formazione (1).

Ma secondo questo principio biologico la formazione dell'organo è diversa nell'essenza da ogni produzione di strumenti la quale per sua natura — e solo in tal caso « ne vale la pena » — comincia dove la vita *non* è più in grado di produrre un nuovo organo: cioè là dove una specie è ormai fissata ed è divenuta relativamente incapace di un ulteriore spiegamento vitale puro.

In secondo luogo poi la formazione organica non è affatto un « adattamento » ad una morta natura circostante, ma è lo stesso processo di formazione dell'organo che determina anche struttura ed essenza dell'« ambiente » o della « natura », la quale *può* a sua volta venire ulteriormente adattata ad una specie per mezzo di strumenti.

L'ambiente naturale, cui l'uomo si è adattato con i suoi strumenti e, in grande, con tutta quanta la sua civiltà tecnica, non è punto « dato », per *l'attività vitale* che opera in esso, come cosa cui tale attività abbia (passivamente) a adattarsi; ma al contrario è stata la direzione in cui s'esplicava quell'attività vitale a *sceglierlo* (lui e non un altro) dalla massa dei fenomeni.

In sè e per sè quei fenomeni non posseggono

---

(1) Un principio analogo è stato recentemente formulato da Oskar Hertwig nei suoi « Beiträge zur Vererbungalehre ». Cfr. anche le prove che per la natura meccanica dei processi vitali, porta H. Driesch nella sua « Philosophie des Organischen ». Tuttavia non possiamo essere d'accordo con la sua costruzione positiva.

ancora quella struttura che viene loro imposta dalle forme fondamentali dell'intelletto e dell'intuizione dell'uomo.

E' un errore fondamentale, già rivelato in linea di principio da Bergson, della dottrina meccanica della vita, quello di pretendere di comprendere e di spiegare i fenomeni vitali in concetti ed in forme d'intuizione propri di un « intelletto », che a sua volta si è venuto formando solo al *servizio* dell'attività vitale propria dell'uomo ed è completamente indipendente dalle direzioni di quell'attività (1).

Mentra in realtà l'attività vitale delle varie specie si spinge con uno spiegamento sempre nuovo di forme e di sensi, verso un infinito universo che avvolge la « natura » intesa nel senso di totalità di fenomeni definita da spazio, tempo e causalità meccanica, così come l'« essere di cui si ha appena il presentimento » avvolge l'orizzonte del nostro occhio, simile in questo ad un navigatore che audace solchi un mare non accolto ancora dalla geografia; e mentre l'adattamento mediante gli strumenti si verifica e ha senso solo là dove « *l'attività* » vitale *stagna* e *non* è più in grado di produrre l'effettivo *ampliamento* dell'ambiente mediante la formazione di nuovi organi; la concezione invece derivata dal risentimento di chi è relativamente morto contro i

(1) Vedi Bergson: « L'évolution créatrice ». A proposito del rapporto di organizzazione e d'ambiente, torna a dare esattissime rappresentazioni v. Uexhüll nel suo libro « Innenwelt und Umwelt der Tiere », cfr. anche dello stesso: « Bausteine ecc. » cit. A proposito di organo e strumento cfr. anche le osservazioni di Lloyd Morgan nel suo libro « Instinkt und Gewohnheit ».

vivi pretende di incarnare fin da principio la vita in *quell'ambito* che lei stessa ha prodotto nel corso del suo spiegamento; e pretende di comprendere la formazione organica come « adattamento a quel l'ambiente » che nasce solo da un arresto più o meno lungo della formazione organica stessa e dell'attività vitale.

L'ambiente cui noi uomini adattiamo i nostri strumenti, non è di fatto altro che l'angolino che la nostra organizzazione vitale s'è scelto nel Tutto, non un tutto che comprenda uniformemente gli esseri vitali, e al quale questi ultimi si sarebbero « adattati ».

La Weltanschauung moderna guidata dal risentimento capovolge la cosa. Essa specula à baisse, come fa ogni pensiero derivato da una depressione della vita e si sforza di comprendere tutto ciò che vive ad analogia del morto; si sforza di comprendere la vita come caso particolare di un universale processo meccanico, l'organizzazione vitale come adattamento casuale ad un morto ambiente fissato una volta per sempre: l'occhio ad analogia dell'occhiale, la mano della vanga, l'organo dello strumento.

Non c'è da meravigliarsi se nella civiltà meccanica che è sempre solo la conseguenza di una attività vitale relativamente *stagnante*, e perciò il *surrogato* di una formazione organica difettosa, essa veda al contrario il trionfo, la prosecuzione e l'estensione dell'attività vitale; nel suo « progresso » indefinito la mèta vera e propria di ogni attività vi-

tale, nell'estensione indefinita dell'intelletto calcolatore il « significato » della vita.

La subordinazione sia del « valore vitale » che di quello « culturale » (1) allo specifico valore utilitaristico dello strumento è solo una conseguenza di questa concezione fondamentale del rapporto di organo e strumento. O forse meglio, quella trasposizione di valori non è in definitiva la conseguenza, ma la *causa* anche dell'errata Weltanschauung. Ceteris paribus è l'uomo vitalmente subordinato, l'uomo relativamente stagnante, colui « cui è andata male », che pone lo strumento sopra *quei valori vitali che a lui naturalmente mancano*. E' il miope che loda gli occhiali, l'infermo che loda la gruccia, l'alpinista cattivo che loda i chiodi e la corda che il migliore porta per lui con le sue braccia. Con questo non si vuole venire a dire la sciocchezza che l'uomo non deve costruirsi degli strumenti, che la civiltà in genere è un « passo falso ». L'uomo, in quanto biologicamente *la più stabile* delle specie animali deve produrre civiltà ed è bene che lo faccia nel limite in cui mediante il servizio che rendono forze subordinate, giù giù fino a quelle della natura morta, risultino svincolate e rese disponibili forze più nobili. Ma sempre e solo in *questo limite*, cioè a dire finchè lo strumento *serve* alla vita, alla più grande vita. Non l'apprezzamento positivo dello strumento, bensì la parifica-

(1) Noi collochiamo il valore della cultura « più alto » che quello vitale. Ma di questo non vogliamo qui fare cenno, cfr. « Der Formalismus ecc. », I e II parte.

zione del suo valore a quello dell'organo è conseguenza del risentimento!

Non c'è forse nessun altro punto in cui i bene intenzionati ed i chiaroveggenti del nostro tempo si trovano maggiormente d'accordo che in questo: nel corso della civiltà moderna *le cose dell'uomo*, *la macchina della vita*, la natura, che l'uomo voleva dominare e cercava perciò di ricondurre a principi meccanici, sono diventate a loro volta *signore e padrone dell'uomo*; le « cose » sono diventate sempre più intelligenti e sempre più forti, sempre più belle e più grandi: l'uomo invece che le creò sempre più meschino e insignificante, sempre più ingranaggio della propria macchina. Ma ci si rende forse troppo poco conto che questo fatto generalmente riconosciuto è una conseguenza di *un fondamentale sovvertimento nell'apprezzamento dei valori*, che ha le sue radici nella vittoria dei giudizi di valori di chi è vitalmente infimo, dei più bassi, dei paria del genere umano; troppo poco conto che la sua origine è il risentimento! Tutta quanta la Weltanschauung meccanicistica (in quanto pretende ad un significato di verità metafisica) è solo l'enorme *simbolo* intellettuale della rivolta degli schiavi nella morale (1).

---

(1) Naturalmente qui non si mette in dubbio *la legittimità* della concezione meccanica della natura *come tale*; si discute solo la sua falsa *dignità* teoretico-gnoseologica in quanto o le si dia un significato metafisico, o la si riconduca ad un « a priori » di un intelletto « puro ». Sul reale significato di quella concezione cfr. il mio libro di prossima pubblicazione « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » (Niemeyer, Halle).

E' solo un rilassamento, il rilassamento fattosi ormai costitutivo del dominio della vita di fronte alla materia, del dominio dello spirito e sopratutto della volontà di fronte all'automatismo della vita, che può rendere fondamentalmente comprensibile come sia nata ed abbia potuto diffondersi la concezione meccanica dell'universo con tutti gli apprezzamenti che le ineriscono (1).

Ove ci si renda ben conto dell'errore di questa fondamentale rappresentazione del rapporto di organo e strumento, si comprenderanno una quantità di fenomeni della nostra epoca, fondati tutti su questo presupposto.

In primo luogo tutte le conseguenze negative di un unilaterale industrialismo. Chi considera la civiltà strumentale quale prosecuzione della formazione organica desidera naturalmente lo sviluppo illimitato dell'industrialismo. Tutto il danneggiamento vitale che esso arreca (es. lavoro delle donne e dei fanciulli, tendenza dissolvitrice della famiglia, urbanesimo, con tutte le sue conseguenze antigieniche, danno arrecato alle forze vitali di tutta una serie di lavoratori per via di veleni utilizzati nel processo tecnico di produzione, specializza-

---

(1) E' forse per caso che il prodotto più grande del risentimento in epoca moderna, la rivoluzione francese, coincide cronologicamente con la massima diffusione della Weltanschauung meccanicistica?

Sulla parte che ha avuto il risentimento nella formazione dell'odio antitedesco cfr. quanto si dice con riferimento a questo scritto nel mio libro: «Uber die Ursachen des Deutschenhaeses», 1917.

zione dell'attività umana al servizio della macchi-
na fino alla sua trasformazione in parte di essa,
dipendenza della possibilità di matrimonio e di ge-
nerazione dal mero possesso economico — sen-
za riguardo alle qualità vitali —, dissolvimento del-
le unità nazionali), potranno ancora essere sempre
considerati come mali più o meno « passeggeri » che
saranno per essere eliminati appunto dall'*ulteriore*
progresso dell'industrialismo. Questo è ad es. il
metodo che Herbert Spencer persegue con rigida e
mirabile conseguenza, a giustificazione dell'indu-
strialismo.

Diversamente se *s'abbandona una buona volta*
quell'errore fondamentale ! Allora ogni progresso
dell'industrialismo non è più incondizionato, ma è
pregevole solo *a patto* di non arrecare un danno
duraturo ai valori vitali. Noi dovremmo allora dire
p. es. « il mantenimento della salute di una raz-
za e, all'interno di essa, dei gruppi — proporzio-
nalmente alla capacità vitale, alle qualità « nobi-
li » e alle forze vitalmente preziose di ciascuno di
essi — è un *valore autonomo* di fronte alla loro
produzione d'utilità, e deve avere la precedenza
anche qualora da ciò dovesse derivare un rallenta-
mento dell'evoluzione industriale. Le unità famiglia
e nazione devono essere curate e sostenute anche ove
sia dimostrato che rallentano il progresso e l'esten-
sione della civiltà. I gruppi costitutivi d'un popolo
vanno privilegiati nella distribuzione dei beni e de-
gli onori, non nella misura del contributo che ar-
recano alla produzione dei beni di utilità e di go-

dimento, ma in prima linea secondo l'importanza *storico-politica* che essi hanno relativamente alla costruzione ed alla conservazione nel popolo dell'elemento vitalmente prezioso. L'agricoltura è una attività in sè più preziosa dell'industria e del commercio, e va promossa e protetta già *per il solo fatto* che impone un regime di vita più sano ed in cui trovano contemporanea applicazione tutte le forze; e poichè essa rende inoltre le unità nazionali indipendenti dall'estero merita di essere curata e conservata anche se dal punto di vista meramente economico il progresso dell'industrializzazione fosse realmente *più conveniente*. Lo stesso vale per la conservazione delle varietà animali e vegetali, per la tutela dei boschi, del paesaggio, di fronte alle tendenze devastatrici dell'industrialismo.

Se si considera il capovolgimento del rapporto di organo e strumento nel suo complesso, lo spirito della civiltà moderna non indicherà più, come pensava Spencer, un « progresso » bensì un « *regresso* » dell'evoluzione umana.

Esso indica il dominio dei deboli sui forti, dei furbi sui nobili, delle mere quantità sulle qualità!

Esso documenta la sua natura di fenomeno di decadenza in quanto sta a significare ovunque il rilassamento nell'uomo delle forze centrali direttrici di fronte all'anarchia delle sue aspirazioni automatiche, l'oblio degli scopi di fronte al mero spiegamento dei mezzi. E questo è appunto *decadenza!*

RIABILITAZIONE DELLA VIRTÙ

La parola « virtù » ci è stata resa tanto invisa dalle toccanti e patetiche apostrofi che le hanno rivolto i borghesi del Sec. XVIII — poeti, filosofi, predicatori — che solo a fatica tratteniamo un sorrisetto udendola proferire o trovandola scritta. Al nostro tempo, che è tempo di lavoro e di successo, basta parlare di « capacità ». Aggiungi che le virtù del nostro tempo sono così decisamente brutte, così scisse dall'uomo e trasformate in regole di quell'autonomo mostro vivente che si chiama « azienda » o « impresa », che l'uomo di buon gusto le coltiva tutt'al più in silenzio, preoccupato unicamente di non farlo apparire (1). Il falso pathos con cui si ammanisce una cosa non può a lungo andare non imbrattarla.

E perchè dovrebbe la virtù fare qui eccezione? Eppure questa vecchia, sdentata e querula zitella, in altri tempi, p. es. nel fiore del Medio Evo o presso gli Elleni ed i Romani dell'età imperiale,

---

(1) Cfr. lo studio dell'A. sul « Borghese ».

era la più leggiadra, fascinante e seducente delle creature. Mentre oggi la parola richiama l'immagine di uno sforzo penoso relativo a qualcosa che non vale per altri, allora si parlava volentieri del « lustro » della virtù, del « decoro » che conferiva, paragonandola alle pietre più preziose. Il simbolo cristiano dell'aureola la fa irradiare spontaneamente dal più profondo della persona e suggerisce che la bontà e la bellezza della virtù non consistono nell'operare per altri, ma principalmente in un atteggiamento superiore dell'anima in sè, che gli altri può riguardare solo incidentalmente, come esempio, come evidenza. Come esempio però che uno si può « prendere », non come esempio che uno « dà ». La virtù ci è stata resa insopportabile proprio per quel non saperla più concepire come una vitale, beata coscienza di un'assoluta *potenza* e *capacità* di volere e di fare qualcosa che, mentre è giusta e buona in sè, lo è insieme per la *nostra* individualità; come coscienza di una potenza che sgorga liberamente dal nostro essere; di saperla invece concepire solo come una oscura, non sperimentabile « disposizione » o attitudine ad operare secondo certe predeterminate regole (1). E la virtù si è fatta così sgraziata perchè ne consideriamo difficile non solo la conquista ma lei stessa, mentre è solo la mancanza di virtù o il vizio che rendono il *bene* dif-

(1) Perciò gli scolastici elencano la virtù fra quelli che essi chiamano *habitus* (qualitas difficile mobilis secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam, Thomas) e distinguono nettamente l'habitus dalla *dispositio*.

ficile e sudato; la presenza della virtù conferisce invece ad ogni azione buona l'apparenza lieve di cosa che libera si libri a volo. Brutta è diventata perchè noi la consideriamo acquisibile per abitudine, cioè a dire mediante il compimento ripetuto del nostro dovere, mentre essa è propriamente l'opposto più netto di ogni abitudine, ed è solo la misura della sua *nobiltà* interiore quella che può, e « vincolare » ad un dovere, e stabilire automaticamente il grado, la qualità e la misura dei nostri possibili doveri. Oggi si parla della virtù come se essa non avesse il minimo significato per colui che appunto la pratica, ma valesse solo nei confronti di tutti i terzi, che con questa parola fanno una rapida previsione circa il modo di comportarsi nei loro riguardi di colui cui l'attribuiscono o contestano. La virtù, prima di farsi brutta, e a differenza delle capacità e delle abilità — che sono sempre state capacità e abilità « rispetto a qualcosa », rispetto cioè ad una cosa già ben definita — era una *qualità della persona* in sè, qualcosa cioè che non era là « per » determinate azioni o determinate opere, nè « per » l'uso e la comodità altrui, ma come un libero ornamento del suo possessore: la piuma sul cappello; qualcosa che non si lasciava affatto esaurire nel complesso di azioni che da lei sbocciavano per una interiore necessità e in cui essa si riversava. E se anche si pensava che « gli Dei avessero prescritto la fatica » per quanto si doveva fare, perchè questa potente luce s'accendesse ad ogni passo più rapida e più lieve nell'intimo dell'anima, tuttavia la virtù non era mai

qualcosa che si dovesse « volere » e « conquistare »; essa veniva considerata come il « surplus » non conquistabile, come il libero dono della grazia, mentre tutti gli sforzi della volontà non dovevano avere altro effetto che di produrre la predisposizione necessaria per il suo solenne accoglimento. Dinanzi a coloro che la inseguono senza fiato, la virtù si cela ancor più prestamente e con maggior duttilità che la sua più volgare sorella felicità.

Se i Greci trovavano la virtù tanto leggiadra, da riunirla così strettamente alla irresponsabile bellezza, in espressioni come *eu zen, eugenes, kallokagathia* ecc., ciò dipendeva dal fatto che essi, a differenza dei filosofi della borghesia moderna — es. Kant — non degradavano la virtù a mera risultante di una volontà ligia al dovere o di una disposizione a simile volere come se *questo* potesse nobilitare come virtuoso l'uomo; al contrario per essi non era ancora vuota l'espressione che è l'immanente *nobiltà della virtù* quella che prima d'ogni altra cosa « obbliga ». E' questa nobiltà che determina l'estensione e la quantità di responsabilità per le possibili azioni; ma quanto al possederla o meno nessuno è responsabile. La sua pienezza interna portava ad una sempre maggiore estensione della responsabilità, sì che colui che l'avesse posseduta al limite della santità, si sarebbe facilmente sentito corresponsabile di tutto quanto fosse accaduto nel mondo. E valeva per specifica mancanza di virtù il declinare ogni possibile responsabilità, il limitarla alle proprie azioni e fra queste allo stretto ambito

di quelle che « non si poteva dimostrare d'avere compiuto su comando ». Questo non vuol dire che la si considerasse innata come un talento naturale, secondo la definizione, che Socrate contestava, dei reazionarî d'ogni tempo. I « talenti » sono solo predisposizione a certe attività; sono proprî della famiglia, della stirpe, della nazione: virtù al contrario è *coscienza vivente di una potenza di bene*, ed è puramente personale e individuale. Tale potenza era considerata migliore che il risultato rispetto al quale essa era potenza, e dinamicamente più grande che la somma dei singoli sforzi di compimento d'ogni singola cosa buona. Col crescere della virtù quegli sforzi si riducono e perdono appunto per questo la bruttezza che inerisce ad ogni sforzo. — Il bene si fa bello in quanto si fa agevole. — Invece la cosidetta legge morale e il dovere sono solo surrogati impersonali di virtù che mancano: i doveri si possono trasferire, le virtù no. Perciò noi dobbiamo rappresentarci la bontà di Dio completamente anonima, ed affidare ogni cosa al suo senso morale assolutamente infallibile che giudica senza regola caso per caso.

E' tempo che si cessi dall'essere solo oppositori degli insipidi borghesi del Sec. XVIII, e si cessi perciò dal mettere in ridicolo la virtù. Chi li perseguita li segue tuttavia. E' infine una questione puramente interna della borghesia, se parte di essa ha fatto della virtù una vecchia strega per poi adorarla, mentre un'altra parte ha dato prova di un gusto migliore. Che ci importa dei borghesi e delle loro sin-

golari opinioni con cui hanno temporaneamente interrotto il cammino della storia ? Torniamo anche per la virtù a ricercarne l'orizzonte storico universale !

1) L' UMILTÀ

Fra i nuovi atteggiamenti dello spirito che la comparsa di Cristo ha prodotto e rivestito dello splendore della gloria divina, l'umiltà è quello che, se ben visto e compreso, costituisce il più radicale paradosso e la più profonda antitesi rispetto al comportamento morale sia antico che borghese-moderno. L'umiltà è la più delicata, la più riposta e la più bella delle virtù cristiane.

L'umiltà (*humilitas*) è un interno, costante pulsare di servizievolità verso tutte le cose, le buone e le cattive, le belle e le brutte, le vive e le morte. Essa è il contrassegno spirituale interno *del* grande movimento della divinità cristiana, quello per cui essa rinunzia liberamente alla sua altezza, alla sua Maestà, e viene all'uomo per diventare serva libera e beata di ogni creatura. In quanto noi compartecipiamo di questo movimento, abbandonando interamente il nostro essere, ogni suo possibile valore, tutta quella stimabilità e dignità cui la superbia saldamente s'aggrappa; in quanto effettivamente ci « perdiamo », ci « concediamo », senza timore di ciò che abbia ad accadere di noi, ma con un'oscura fiducia che il compimento di quel movimento divino possa servire, perchè « divino », anche

alla nostra salvezza, noi siamo « umili ». Proprio l'« abbandono » effettivo e totale del nostro io e del suo valore, proprio l'audacia di librarsi seriamente *sul vuoto spaventoso* che si spalanca terribile al di là d'ogni riferimento — sia cosciente che incosciente — al nostro io, proprio questo conta! Abbiate l'ardire di meravigliarvi grati del fatto che voi siete, che qualcosa è, e non è il nulla! Abbiate l'ardire di rinunciare a tutti i vostri pretesi « diritti » interni, alle vostre « dignità », ai vostri « meriti », alla stima degli uomini — ma sopratutto alla « stima di voi stessi » —, ad ogni pretesa di esser degni di una qualsiasi felicità e rinunciate a concepire questa altrimenti che come un dono che vi viene fatto: solo così sarete umili.

L'umiltà trova la sua antitesi estrema nell'atteggiamento morale razionale di superbia dello stoico romano; in quel principio per cui si deve agire in modo da non perdere la considerazione di se stesso, la « sovranità » e la « dignità » del proprio io. Antitesi quindi anche dei moralisti del Sec. XVIII i quali ripresero, non senza un fine senso di congenialità e comunità, l'atteggiamento borghese della filosofia della tarda età romana; antitesi in particolare dell'« autonomia del dovere » di Kant. « Noi altri, mio caro Lucilio, — fa dire Addison al suo Stoico — alla felicità vogliamo preferire l'esserne degni ». Questa proposizione ridà insieme uno dei motivi fondamentali dell'etica kantiana. E' proprio questa proposizione che per il senso cristiano non è nè parzialmente vera nè falsa, ma diabolica.

Accogli *grato* ogni felicità, la più bassa, il minimo piacere che sfiora i tuoi nervi, come la profonda beatitudine, che in te diffondendosi, porta te e tutte le cose nella luce di Dio, e non pensare mai di esserne « meritata » neppure la più piccola particella: ecco il comandamento dell'umiltà. Quale amore più puro che di *concedere* all'altro la beatitudine dell'amare, che di concedere persino alle cose che in qualche modo e solo casualmente ci giungono opportune l'apparenza di una *certa bontà*, anche là dove il mondo statuisce una cosidetta « giusta pretesa » per quel servizio che l'altro ci fa solo per amore, o che le cose ci rendono per caso, come la sedia che è lì quando vogliamo sederci, o il sole quando non abbiamo parapioggia? E non merita già gratitudine se il mondo contiene un giusto, qualora egli per caso agisca « giustamente » verso di noi? Non è esatto dire che l'Ethos cristiano condanni ogni superbia, ogni aspirazione alla stima, al merito, alla dignità. E' naturale d'essere superbi della propria ricchezza. E' naturale d'essere superbi della propria bellezza, della bellezza e delle doti della propria donna e dei proprî figli. E' naturale d'essere superbi del proprio nome e della propria origine. Questo genere di superbia, che lo stoicismo condanna, ha senso ed è ragionevole. Questi beni sono ancora abbastanza terreni per sopportare su di sè il peso della superbia. C'è *una sola* superbia che è diabolica; ed è la superbia del proprio valore morale considerato come il più alto, la superbia morale, il vizio dell'Angelo che cadde e che i Fa-

risei imiteranno in eterno. Quell'altra superbia che gli stoici condannano asceticamente come mera e nulla vanità, si basa ancora su un certo amore verso le cose di cui si è superbi. Si guarda qui ancora, nell'atto di insuperbire, a questi poderi estesi, a queste obbliganti dimostrazioni di saluto e di favore della gente, a questa uniforme che si riveste, come a cose che hanno un loro proprio valore indipendentemente dal nostro insuperbire per esse. La seconda superbia, quella che gli Stoici così temerariamente contrappongono alla prima, essa sola costituisce per il sentire cristiano la vera superbia ed essa sola è di origine diabolica. Essa, impoverendo insanabilmente e ottenebrando il mondo e noi stessi, elevando su su il superbo sopra ogni cosa ed ogni valore, fino a che egli con la sua compiuta « sovranità » vede *dall'alto tutto*, tranne la totale vacuità e nullità pur allora raggiunte; svincolandoci man mano da tutti i beni e i valori che sopportano ancora una superbia del primo genere, e facendoli sentire nello stesso momento in cui insuperbiamo di una cosa, come ciò sia una limitazione alla superbia assoluta, alla superbia del nostro io spogliato e vuotato; la traiettoria di questa superbia indica chiaramente la direzione che conduce in quello che con ragione i cristiani hanno chiamata « Inferno ». Il vero e proprio inferno è il non possesso dell'amore. E verso questo vacuum dell'amore cammina il superbo che restringe sempre più il suo io limitando sempre più intensamente la coscienza dei valori all'astratto punto del io. A forza di affan-

narsi dietro a « stima di sè » e « indipendenza » il *quadro* interno che il superbo ha di sè e di cui egli apprezza il contenuto appunto perchè è *lui* — non altri — che lo possiede e lo apprezza, diventa un medium sempre più torbido che finisce col precludergli definitivamente ogni coscienza ed esperienza di sè; l'« indipendenza » diventa una recisione di tutti i fili vitali che lo congiungono con Dio, l'universo, l'umanità. « Così parlò la superbia alla mia memoria: tu non puoi aver fatto questo; allora la memoria cedette; dunque io non ho fatto questo » (Nietzsche). Sempre più soli riduce la superbia, sempre più a quello che Leibnitz rimproverava all'Atomo: déserteur du monde. Non assomiglia questo superbo della morale a chi in un deserto, lentamente, con le proprie mani si strangola?

Il superbo è troppo superbo per dare un qualsiasi valore all'immagine che altri si fanno di lui, alla sua figura, alla sua parte in società. Egli è troppo superbo per essere vano. Ma la vanità è solo ridicola, non è diabolica. E' ridicola perchè essa si sottopone inconsapevolmente al giudizio di coloro che pretenderebbe sopravvanzare mediante l'ostentazione dei propri pregi. In tal modo il vano, proprio nell'atto che cerca consapevolmente di distinguersi e di attrarre l'attenzione dell'umanità su di sè, diventa inconsapevolmente vittima di una segreta simpatia per l'umanità. Questo è ciò che gli merita una lieta risata; che non s'accorge di servire là dove cerca di dominare, non s'accorge di cadere nel comune là dove pretende di essere di-

verso. Il vano è solo un superficiale il cui pudore non è sufficientemente grande per resistere alla tendenza di gioire della propria immagine. Ma la simpatia che nella vanità si contiene, — per quanto fuorviata — le conferisce ancora il fascino di un genere di amore fuorviato. Ciò manca alla superbia che è profonda come tutto il male. Noi parliamo di « modestia » quando il pudore che cerca di celare un pregio che si è constatato, vince la tendenza a porlo in mostra coll'adozione segreta di quelle unità di misura estranee che il superbo disprezza a priori. E' una virtù piatta come il vizio che nega. Poichè non è che una gara tra vanità e pudore in cui il pudore prevale. Essa si esaurisce totalmente nella sfera della socialità, e già per questo non dovrebbe venire confusa con l'umiltà che ha invece di mira *il tutto*. Il superbo: è l'uomo che « guardando continuamente in giù » convince sè stesso di essere su di una torre. Egli compensa ad usura ogni sprofondamento di fatto della sua persona con uno sguardo in un abisso ancor più profondo, così che egli deve vedersi ascendere colà dove effettivamente sprofonda. Non s'accorge che l'abisso cui sempre affissa lo sguardo, proprio per quel suo fissarlo continuo, per sembrar alto a sè stesso, lentamente lo attira. E così l'angelo lentamente « cade » attirato dalla linea del suo sguardo. Ora, questo suo sguardo è giustificato finchè si tratta di beni e di valori tangibili, di uffici, di dignità e finchè il suo comportamento si esaurisce in una relazione sociale. Tale comportamento è allora solo alterigia che non

esclude l'umiltà dell'*essere*. Così i signori e cavalieri del primo Medioevo, così i più grandi Papi erano contemporaneamente altezzosi ed umili al massimo grado. Questa mescolanza è una caratteristica dell' atteggiamento virtuoso di quel tempo. Solo una cosa l'umiltà esclude: la superbia dell'*essere in sè*, la superbia che ha di mira la sostanza del proprio valore! Questa sola è la cosa diabolica che porta all'inferno. L'umiltà invece è la virtù che mentre fa abbassare e sprofondare l'umile più e sempre più innanzi a sè stesso e, attraverso sè, innanzi a *tutte* le cose, lo introduce direttamente in paradiso. Poichè l'umiltà non è altro che lo sguardo risoluto su quelle linee del nostro io che sembrano guidarlo verso l'ideale della sua essenza individuale, ed il cui punto d'incontro giace nell'invisibile, in Dio. L'umiltà è un continuo contemplarsi « in Dio » e « per mezzo dell'occhio di Dio »; un verace « procedere sotto l'occhio del Signore ». Le grandi dame di Provenza che reggevano le corti d'amore avevano posto fra i loro articoli anche la seguente proposizione: « L' immagine dell' amato è sempre presente ». Non è necessario « pensarla », e neppure « ricordare ». Al contrario bisogna volontariamente *distrarsene* perchè essa, sempre presente e attiva, si oscuri un poco. Allo stesso modo chi è veracemente umile ha sempre presente l'« immagine » dell'amore divino che su lui si dirige, immagine che la sua propria individualità gli riproduce e quasi rispecchia ad ogni momento. Come potrebbe costui in ognuno dei suoi momenti em-

pirici di vita sentirsi altro, dinanzi allo splendore e alla grandezza di quella immagine, che oscuro e piccolo? Ma mentre egli sprofonda sempre più nella sfera della propria coscienza, penetrando in questa immagine divina, e mentre si *vede* abbassato, la bella immagine lo eleva di fatto a Dio, ed egli s'innalza pianamente nella sostanza del suo essere, su verso il cielo. L'umiltà è un modus dell'amore che unico può, con potenza solare, spezzare il rigido ghiaccio che la dolorosa superbia forma intorno all'io sempre più vuoto. Nessuna maggiore beatitudine che quando l'amore introduce pianamente come per incanto l'umiltà nei cuori superbi, e li fa aprire ed espandersi. L'uomo più superbo, la donna più superba diventano un poco umili e servizievoli verso tutte le cose quando amano. Appunto come la fioritura più profumata dell'amore cristiano, l'umiltà è la virtù cristiana katexochen. Nella sua espressione più pura essa è solo l'ombra delicata che il movimento del santo, del divino amore riflette sull'anima. Ed è solo questo amore verso il mondo e Dio e le cose, l'amore in Dio (l'« amare deum et mundum in deo » degli scolastici) questo bel abbassare sè stesso, che trafigge la cecità innata del nostro spirito e lascia penetrare a fiotti in noi la luce di ogni possibile valore. Il superbo, di cui l'occhio è fisso — come incantato — al proprio valore, vive necessariamente nell'oscurità. Il suo mondo di valori si oscura di minuto in minuto: perchè ogni valore che egli scorge gli appare come furto e rapina rispetto all'integrità del suo. Così diventa

demonio e negatore! Imprigionato nel carcere della sua superbia, le mura che gli tolgono la luce divina del mondo s'ergono sempre più alte. Vedete voi come l'avido geloso occhio corruga il ciglio? L'umiltà invece *apre* l'occhio dello spirito a tutti i valori del mondo. Solo essa, che parte dal principio che *nulla* è meritato e che *tutto* è dono e miracolo, fa guadagnare *tutto*. Essa fa sentire quanto maraviglioso sia lo spazio in cui i corpi si possono estendere secondo il loro desiderio, pur senza disgregarsi; e quanto più meraviglioso e degno di infinita gratitudine che esistano spazio, tempo, luce e aria, mare e fiori, e anzi — come essa lieta torna sempre a scoprire — piede e mano e occhio, come tutte cose di cui solitamente sappiamo concepire il valore solo se sono rare e altri ne sono privi! Sii umile e sarai tosto ricco e potente! Nell'atto che tu non « meriti » più nulla ti viene donato tutto! Perchè l'umiltà è la virtù dei ricchi così come la superbia dei poveri. *Ogni* superbia è superbia di « mendicità »! Se di fatto, ovunque nel mondo, il sentimento può riscontrare una traccia della grazia e l'intelletto una traccia del miracolo, come potrebbe il superbo che appunto non vuole « lasciarsi regalare nulla » e perfino nella conoscenza nulla vuole accogliere puramente, sentire e comprendere il *senso* del mondo? Come potrebbe sapere qualcosa dell'essenziale del mondo lui che non vuole lasciare penetrare se non quello che abbia pagato tributo alle sue 12 cosidette categorie dell'intelletto — meglio i suoi 12 spleens costituzio-

nali? Come sapere qualcosa del mondo un essere che si immagina che sia il « suo intelletto a prescrivere leggi alla natura » e che non c'è altro « giudice » su di essa che lui stesso?

L'umiltà è quella profonda arte dell'anima, in cui essa si distende ancora al di là di quel limite che consiste nel semplice lasciarsi vivere e lasciarsi trasportare. Due sono le vie dell'anima e le possibilità di superamento della limitatezza e ottusità sue naturali. L'una è la via della *tensione* dello spirito e della volontà, della concentrazione, dello straniamento cosciente dalle cose e da sè stessi. Ogni « razionalismo » come ogni morale dell'« autoliberazione », dell'« autogiudizio », dell'« autoperfezione », è diretta in questo senso. L'altra è la via della *distensione* dello spirito e della volontà, dell'espansione e della recisione progressiva di quei fili che *anche* in posizione rilenta e inattiva del mondo, legano automaticamente Dio, gli uomini e le altre creature al proprio organismo e al proprio io — la via delle nozze con le cose e con Dio. Chi percorre la prima di queste vie teme la seconda. Costui diffida del senso e dell'andamento del mondo, diffida del senso e dell'andamento della propria anima e confida *unicamente* in sè stesso e nella sua volontà. Il suo ideale di perfezione è l'avere in mano sè e il mondo. Chi segue la seconda via teme altrettanto la prima. Quest'altro, che parte dalla *fiducia* infinita nell'essere e nella radice da cui tutte le cose sbocciano, sente come pazzia la pretesa di volere prima « organizzare » un discutibile mondo. Men-

tre egli si sente profondamente parte del mondo e pieno di patriottismo per questo mondo, il pensiero che la parte debba fare di questo tutto — da cui la parte stessa è contenuta e compresa — qualcosa di migliore del tutto stesso, non gli può apparire che assurdo. Questo non vuol dire che egli non veda e senta meno ciò che si chiamano « le debolezze », « il male », « l'insensato » del mondo. Al contrario, solo l'amante soffre veramente dei mali e delle debolezze dell'amato. L'altro, innanzi ai mali tende piuttosto a rallegrarsi, poichè essi gli fanno sentire quanto migliore egli sia, e gli offrono l'occasione di « fare qualcosa ». Ma la radice di questo male, il secondo, non la cerca nell'essere, nell'essenza e nella radice del mondo, bensì nella sua falsa interessenza, nell'affanno dei suoi sensi, nel tono dei suoi muscoli carnali e spirituali, cioè nella sua « attenzione » che impoverisce il mondo. La cerca nella troppo forte *tensione alla vita*, nella sua, prima, poi anche nell'altrui. A lui importa di eliminare questa tensione, la naturale « superbia », il naturale accentramento del mondo e dei valori in sè stesso, nella propria organizzazione, anzi nell'organizzazione d'ogni specie e sottospecie e in ogni comunità particolare, per potere così penetrare fino al *mondo in sè*, e alle *sue radici* — in cui egli sa segretamente la perfezione. A lui importa di rimuovere gli ostacoli che gli celano *l'essere* pieno e la *luce* delle cose. Mentre egli audacemente si lascia andare, mentre recide la gomena con cui il mondo s'era ancorato nel suo io, egli non teme co-

me l'altro di cadere preda delle onde tempestose, ma con la nuova vita che sugge dalle radici stesse delle cose sa di *essere* e di potere *vivere* illeso anche nella forza del mare cui s'abbandona.

Questa via di « *riguadagnarsi in Dio* » nell'atto stesso del *perdersi* totale, è, in campo morale, la umiltà e, in campo intellettuale, la pura « intuizione ». Distensione che è temerarietà estrema ed è insieme movimento di audacia diventato ormai essenza dell'anima stessa.

E' quella rinuncia radicale alla propria forza e al proprio valore, quel puro « raccomandarsi a Dio » e « porsi sotto l'ali della chioccia Cristo » (Lutero), che ultimamente William James ha descritto in modo così egregio. In quella parte del suo libro « Dell'esperienza religiosa e della sua molteplicità » che s'intitola « Conversione », egli richiama l'attenzione sui due tipi religiosi di « conversione »: quella « volitiva » e quella dell'« abbandono ». Egli dimostra mediante una serie di esempi, quanto più significativo sia il secondo tipo. Già trattandosi di mète puramente elementari, ad es. farsi venire in mente un nome, il più delle volte non è lo sforzo ma la distensione che ci dà quanto si desiderava. Ci si dice: « Non ti sforzare e pensa a qualcos'altro ». Allora viene da sè quanto si desiderava. In grande, appartengono allo stesso tipo tutti i casi in cui ogni lotta, ogni presa di « buoni proponimenti », di cui — come dice il proverbio — è lastricato l'inferno, viene posposta, e tutto si raccomanda ad un potenza che nell'interno lentamente

cresce e che fornisce con facilità di gioco quello che prima si cercava con tanto affanno (1). Frank Bullen, di cui W. James cita l'autobiografia, « In mare con Cristo », durante un violento fortunale, mentre manovrava alle vele, fu quasi proiettato fuori bordo: « La vela mi sfuggì dalle mani ed io caddi all'indietro, appeso per un piede — la testa in giù — sopra lo strepito ribollente della bianca schiuma, sotto il bordo di prua del veliero; ma nella mia certezza della vita eterna provavo solo una alta estasi. Rimasi appeso certo non più di cinque secondi, ma in quel tempo vissi un'intera vita di voluttà. Nè so come mi riuscisse poi di fissare la vela ». Questo miracolo interno della rinascita sempre nuova, di un ritorno di forza per « fissare la vela » da una riserva che è infinita ove si rinunci incondizionatamente alla « propria forza » e ad ogni più piccola dignità, è la meta cui tende — senza saperlo — ogni umiltà.

Nella sua ultima opera « L'universo pluralistico » William James dice: « Lutero fu il primo moralista (2) che spezzasse efficacemente la crosta di tale « sufficienza a sè stessi » totalmente naturalistica (cioè della morale antica), ritenendo (e probabilmente a ragione) che questo avesse fatto anche Paolo. L'esperienza religiosa luterana porta al fallimento di tutti i nostri principî e di tutte le no-

---

(1) Il concetto di « Grazia » trova evidentemente il suo fondamento in simili esperienze. Esso è giustificato anche se fosse ingiustificato il riferimento di tale esperienza ad un « effetto di Dio ».

(2) Questa affermazione storicamente non è fondata.

stre misure naturalistiche; essa mostra che si è forti solo se si è deboli. Non si può vivere solo di superbia e di sufficienza rispetto a sè stessi. V'è una vita alla cui luce tutte le valutazioni morali fondate e correnti, ogni perfezione come ogni autodifesa del nostro carattere, appare estremamente infantile. Deporre schiettamente la propria superbia, rinunciare alla speranza di potere essere buoni per forza propria, questa è l'unica porta verso i regni più profondi del cosmo ».

«... Il fenomeno curioso consiste in questo che dopo momenti di estrema disperazione, interiormente ci si rivelano nuovi ordinamenti di vita. Si danno in noi sorgenti d'aiuto di cui il naturalismo con le sue prescrizioni morali servilmente osservate e il suo legalismo non si preoccupa minimamente; possibilità che ci rapiscono il respiro; una nuova forma di felicità interna, di interna potenza che si fonda sul fatto che noi rinunciamo alla nostra propria volontà per lasciare agire in suo luogo qualcosa di più alto. Queste nuove potenze vitali sembrano rivelare un mondo che è più ampio e più comprensivo di quanto la fisica e la comune etica filistea si lascino sognare. V'è qui un mondo in cui tutto è bene *malgrado* alcune forme di morte, meglio, *per via* di certe forme di morte — morte della speranza e della forza, morte della « responsabilità », del timore e delle preoccupazioni meschine, del merito e del valore personale, in breve la morte di tutto ciò su cui fondavano la loro fiducia e avevano fede paganesimo, naturalismo e legalismo.

La ragione che elabora le altre nostre esperienze, anche quelle psicologiche, non aveva mai potuto considerare queste esperienze specificatamente religiose prima del loro effettivo verificarsi. Essa non ne poteva presupporre l'esistenza poichè esse sono una « rottura » rispetto alle esperienze « naturali », cui seguono e di cui sovrastano i valori. Ma nella misura in cui tali esperienze religiose effettivamente si verificano, il creato s'allarga, innanzi allo sguardo di coloro che le vivono. Esse stanno a significare che la nostra esperienza naturale, che la nostra esperienza strettamente morale e razionale non sono che una parte della complessa esperienza umana. Esse danno alla natura dei contorni meno duri, meno definiti ed aprono davanti allo spirito le possibilità e le vedute più straordinarie ».

Il misconoscimento più sciocco e più comico che l'umiltà cristiana ha subìto presso alcuni borghesi moderni è certo quello che la fa apparire come una specie di « servilità » consacrata ed elevata a virtù; come la virtù dei poveri, dei deboli, dei piccoli. Che quel habitus che si chiama « superbia borghese davanti ai troni regali », quell'atteggiamento di tutti i parvenus, sentito come « dovere » di non lasciarsi sopratutto « donare nulla », cioè quel sentimento compiuto e posto a priori di *non essere* che si esprime così chiaramente per chi non sia moralmente sordo, nell'esclusiva accentuazione del valore del « conquistato da sè », del « fatto da sè » dovesse condurre a simile illusione è certamente comprensibile. Cosa sa il borghese che

vuole appunto « diventare qualcosa », che si paragona segretamente con i suoi signori e i suoi re ancora là dove alza la cresta « superbo » contro di essi, cosa potrebbe sapere di abbassamento *volontario*, della dolce brama di dissolvimento di coloro che sono qualcosa (gli *esthloi* e quelli che non si vedono alti appunto perchè è sottinteso che sono in alto)? Umiltà: ma è precisamente il movimento dell'umiliarsi, il movimento di chi giunge dall'alto, della discesa di Dio all'uomo, del santo al peccatore, questo atto libero, audace, senza paura, atto di uno spirito la cui pienezza naturale gli rende incomprensibile persino il concetto della dissipazione; di uno spirito che non può finire di darsi perchè è solo una fonte continua di dedizione. Forse che il servile *vuole* dare, vuole servire? Il servile « vuole » dominare ed è solo la mancanza di forza e di ricchezza che lo fa inchinare dinanzi al padrone e lo fa servire. Con l'abitudine ai molti inchini egli diventa servile. L'umiltà invece è sopratutto la virtù di chi è nato signore, e consiste nell'espulsione e nell' allontanamento dal centro dell'anima di quei valori terreni che sono in lui naturali: onore, gloria, lode; nel curvare il capo continuamente all' interno dinanzi all' invisibile, proprio nell'atto di dominare sul visibile. L'umile esegue ogni minimo atto della sua signoria in un atteggiamento di profonda servizievolità verso colui che domina. Perchè per lui è semplice *atteggiamento* quello che per il servile è *centro*: *la volontà di*

dominio; ed è *centro* proprio quello che per il servile è solo *atteggiamento*: la *servizievolità*.

2) LA RIVERENZA

Il Dio, che i cristiani adorano è deus absconditus. Egli è « nascosto » e questa sua ascosità, questo sue eterno trasbordare oltre il campo visivo dell'adorazione anche del più pio e del più santo, questa infinita distanza delle sue dimensioni *oltre* l'orizzonte della nostra adorazione e della nostra preghiera, è ancora in sè un fenomeno che si avvolge di mistero anche in quanto si rivolge a noi. Questo viene dimenticato altrettanto spesso dai razionalisti che dai mistici. Entrambi sono troppo spicciativi nell'ammanirci Dio; quelli con i concetti in cui lo anatomizzano, questi con il sentimento in cui sembra che Dio allarghi il loro petto. Difettano entrambi di riverenza cioè di quell'atteggiamento in cui persino l'ascosità di Dio diventa ancora *percepibile*. Poichè la riverenza non è un'aggiunta sentimentale a qualcosa di compiuto, già percepito, tanto meno una semplice distanza che il sentimento avverta fra noi e le cose (la loro filigrana come ha detto felicemente Nietzsche): al contrario essa è *quell'atteggiamento in cui si percepisce ancora quel qualcosa che l'irriverente non vede e per cui è affatto cieco: il mistero delle cose e la profondità del valore della loro esistenza.* Ogni volta che di fronte alle cose noi passiamo dall'atteggiamento irriverente — ad es. l'atto di spiegazione scientifica

— ad un atteggiamento di riverenza, noi vediamo che alle cose si aggiunge qualcosa che prima non avevano; che in esse diventa visibile e percepibile qualcosa che prima mancava: questo « qualcosa » è appunto il loro mistero, il loro profondo valore. Sono le fila delicate su cui ogni cosa si prolunga nel regno dell'invisibile. Recidere questi fili, sia nel tentativo di sviluppare in chiari concetti la sfera in cui essi terminano e di costruire intorno ad essi una rigida ontologia ed un rigido dogmatismo, sia richiamando l'uomo a ciò che è sensibilmente afferrabile, è insieme una mutilazione della vita spirituale e una falsificazione della piena realtà. La prima via, storicamente, è quella percorsa da ogni metafisica razionale ed ogni teologia; la seconda, la via di tutti i positivismi ed agnosticismi. L'una e l'altra sono ugualmente irriverenti. Ma la riverenza è l'unico e necessario atteggiamento per cui quei *fili* « *nell'invisibile* » diventino spiritualmente visibili. Là dove essa sia stata artificialmente esclusa o manchi del tutto, il mondo dei valori assume un carattere di piattezza e di ermeticità che lo svuotano e che sopprimono insieme ogni stimolo di vita e di penetrazione in esso, ogni *stimolo* di un'evoluzione progressiva della nostra esistenza verso una più profonda *penetrazione* del mondo. Noi possiamo « vivere » effettivamente solo in quanto sentiamo volta per volta ogni cosa visibile e tangibile del mondo che ci circonda, limitata da una sfera di orizzonti digradanti in mille sfumature, che ci invitano ed attirano alla scoperta. Il fenomeno dell'« orizzonte » e

della « prospettiva » non è limitato esclusivamente al campo ottico. Esso si ritrova nell'ambito delle nostre rappresentazioni, dei nostri concetti, dei nostri interessi, del nostro amore e del nostro odio, anzi persino delle nostre idee più pure. « Orizzonte » e « prospettiva » — come ci insegnano anche constatazioni molto precise della psicologia — non sono solo conseguenza di effetti geometrico-fisici di luce, o dell'anatomia e fisiologia del nostro apparato ottico, ma costituiscono una legge funzionale del nostro spirito come di ogni spirito finito. Ora, è la riverenza che conserva nella regione dei valori questa natura d'orizzonte, questo prospettivismo della nostra natura e del nostro mondo spirituale. Il mondo si trasforma in un piatto esempio di calcolo se mettiamo al bando l'organo spirituale della riverenza. Essa sola ci dà coscienza della profondità e della pienezza del mondo e ci rivela che il nostro essere porta in sè, una inesauribile ricchezza; che ogni nuovo passo ci *può* portare solo cose eternamente nuove, giovanilmente inaudite, non mai prima viste. Un artista come Gottfried Keller ci dà l'impressione — qui pressochè unica — dell'inesauribilità del mondo, anzi di ogni singola cosa, non solo per il fatto che egli lascia parlare le cose sempre di nuovo in un grandioso embarras de richesse e fà svolgere da esse sempre nuove cose, ma sopratutto per il fatto che egli fa bene sentire quant'altro mai *potrebbero* raccontare le cose stesse se si proseguisse ad interrogarle con cuore altrettanto puro che il suo. E questo bene si accorda con la risposta che il prota-

gonista d'un suo racconto dà alla domanda di quale sia la sua religione, una risposta che comprende la più bella descrizione dell'atteggiamento di riverenza: che lui sapeva questo solo, « che di fronte al mondo non si sentiva di manifestare alcuna strafotenza ».

Non solo Dio e il mondo, ma ancor più che questi, il nostro stesso io e quello dei nostri ci appare nella sua *dimensione di profondità* solo nella riverenza. L'uomo che pretende di conoscersi a fondo *non* dimostra di sapere di sè più che il riverente, agli occhi del quale riluccica — anche *dal profondo di sè* — « come da ruscelli, l'oro nascosto »: dimostra solo di non volere percorrere la via che solo gli renderebbe visibile la propria profondità. Perchè questa via è la riverenza innanzi a sè stessi. Essa sola ci dà la segreta coscienza di una ricchezza e di una completezza là dove i nostri pensieri e sentimenti chiari e limitati non ci danno che vuoto e scarsità; essa ci rivela tesori di esistenza e di forza, *intatti e inesauribili* nel corso della vita terrena. Essa ci accenna piano ad un campo delle nostre vere forze che è più grande e più nobile che la nostra esistenza temporale. Essa ci preserva da valutazioni esclusive e definitive — positive o negative — su noi stessi, che solo ci fissano e vincolano, e distende innanzi a noi sempre nuovi tappeti e pone cartelli indicatori che ci fanno penetrare in noi stessi, eventualmente sbagliando, ma infine facendoci ritrovare.

La parola « Ehr-furcht » non ci induca a ri-

tenere la riverenza come una fusione di timore (Furcht) e di timida, amante venerazione (Verehrung). La riverenza è un sentimento elementare, semplice e solo la *parola* è composta. Piuttosto la si potrebbe avvicinare al pudore. In ciò che delle cose il pudore ci fa apparire noi percepiamo continuamente un lieve richiamo che avverte: « nessun occhio l'ha visto, nessun orecchio ascoltato ciò che Dio predispose per coloro che lo amano »: (una parola del Vangelo in cui non si può riscontrare nulla di quella conoscenza tanto precisa che i nostri teologhi sogliono rivelare delle istituzioni celesti). Essenza del pudore è la rivelazione della bellezza nell'atto stesso in cui essa si nasconde (1). Pudore è un bel nascondere del bello. Forse che non fa notare, inconsapevolmente, persino la donna visibilmente brutta, nel suo atto di pudore, che essa possiede bellezze riposte che solo *ora* non vediamo? E non *diventa* essa proprio per questo bella? Il « brutto » ci si limita a nasconderlo; solo il bello lo si « cela » velandolo pudicamente. La riverenza è una specie di pudore spirituale. Per essa noi avvertiamo in modo tutt'affatto immediato l'insufficienza delle nostre categorie intellettuali nei confronti del mondo e dell'anima nostra, e l'eccessiva *ristrettezza* e *particolarità* della nostra organizzazione per una conoscenza del mondo al mondo stesso adeguata. Ma nell'atto che noi la possediamo, noi ci

---

(1) Cfr. il mio libro sul « Senso del pudore » che uscirà quanto prima presso M. Niemeyer, Halle.

sentiamo insieme *compartecipi* di una vita e di un essere divino spirituale che — se fosse solo *più libero* dalla ristrettezza causale dell'essere posto in noi — condurrebbe, seguendo la direzione di quei sottili fili ancora visibili, dentro nella profondità invisibile delle cose, e ci apporterebbe tutti quei tesori che ci restano ancora celati. Ora, anche il pudore è l'improvvisa coscienza e l'imporsi della parte *finita* del nostro essere nel compimento di atti, in cui noi penseremmo di realizzare eterne divine leggi, leggi che non hanno nulla a che fare con la finità e la povertà della sorgente di questi atti che ora improvvisamente riconosciamo. Di Adamo ed Eva si dice che solo quando col peccato furono fuori dalla beata comunione con Dio e dall'amore che li perdeva l'uno nell'altro, « si accorsero che erano nudi ». A questo modo pudore e riverenza hanno identica radice: entrambi sono l'immediata coscienza di quei punti ove un raggio dello spirito infinito si rifrange in una stretta, limitata organizzazione specifica della vita, ed illumina volta per volta solo quello che « importa » per questa organizzazione. Non c'è da meravigliarsi se il razionalismo scientifico della borghesia moderna sollevi lo stesso rimprovero alla riverenza ed al pudore: tali sentimenti avrebbero ritardato il « progresso scientifico ». Il sentimento di riverenza che l'uomo antico e in parte quello medievale avevano verso il cielo stellato come sfera di « divinità visibili » e che riecheggia persino nelle teorie del relativamente scanzonato Aristotile, ad es.

nella sua dottrina per cui il mondo sopralunare sarebbe composto di materia diversa « più fine » di quella terrena ed avrebbe un altro movimento (1), sembra avere solo recato ostacolo al *calcolo* matematico-meccanico del cielo. E analogamente la riverenza e l'orrore del cadavere umano ha impedito per secoli la sua sezione e tutti i progressi anatomici che ad essa si ricollegano. Fu Vesalio il primo che osasse applicarvi il coltello. E non è forse il pudore causa di una quantità di ritardi nella rivelazione di malattie o complicazioni spirituali che conosciute prima avrebbero potuto essere guarite e risolte? Non ha esso ostacolato in special modo l'indagine spirituale? La scienza — pensa Nietzsche — appare alla donna nemica del suo pudore: egli cita la ragazzina che era così scandalizzata nell'udire che Dio è onniscente e «vede sempre tutto».

Ma per quanto indiscutibili siano constatazioni storiche come le precedenti — e mille altre —, esse valgono solo a dimostrare che nel corso della storia riverenza e pudore trovano solo lentamente e progressivamente un *oggetto* che sia loro *sempre più adeguato*, e che un dato ambito di cose suole diventare « libero » per l'indagine scientifica, solo quando una più profonda e più spiritualizzata riverenza delle cose è ormai penetrata fino ad uno strato dell'essere più vicino alle fonti invisibili del mondo visibile. Allora quel primo strato più lontano da tali fonti e più rivolto ai nostri sensi

(1) Il movimento circolare a differenza di quello rettilineo « terreno ».

diventa come « freddo » e sta innanzi agli occhi come oggetto indagabile e scomponibile. Se si esaminano da vicino le multiformi epoche del progresso, ad es. dell'astronomia, si troverà sempre alla loro *origine* una nuova e più profonda riverenza dell'invisibile. Si troverà p. es. che la liberazione dal sentimento di riverenza per il cielo notturno stellato è stata *preceduta* da una più nuova e più profonda riverenza in cui l'idea del « cielo » aveva subito una purificazione religiosa ed una spiritualizzazione. Non era dunque l'*eccesso* ma il *difetto* di vera riverenza del divino e del mondo, quello che aveva posto ostacolo al « progresso dell'astronomia ». Ed analogamente era il *difetto* di pudore e di sentimento dell'invisibile profondità della persona umana che faceva imbalsamare i cadaveri e pretendeva di preservarli a suo piacere dalla rovina, o almeno ne faceva poi apparire empia la sezione. Le leggi interne del nostro spirito ci sono garanti che non ci necessitano qui raccomandazioni moralistiche di nessun genere, nè pro nè contro la riverenza. Esse fanno sì che « libero » e « freddo » per l'indagine della scienza possa essere solo quello che viene oggi abbandonato come morto residuo dal vivente movimento dello spirito penetrante nell'universo, nell'io, in Dio. Non le tradizioni *viventi*, ma solo quelle *morenti* possono ad es. essere dissolte e distrutte dalla scienza storica; non i documenti religiosi *viventi* ma solo quelli che hanno perduto il loro segreto linguaggio di consacrazione religiosa e di edificazione e sono così diventati muti per l'ani-

ma nostra, perchè riverenza e preghiera penetrano ora più profondo in Dio che quelle scritture ora morte. La scienza non ha la forza di uccidere. Al contrario deve essere già morto quello di cui essa si impadronisce.

Là dove la scienza raggiunge il suo culmine ivi appunto i loro cultori hanno fuso in unità l'organo spirituale per l'invisibile, cui appartiene anche la riverenza, con il Logos in essi operante. A Isacco Newton, trovato che ebbe il principio di gravitazione e la meccanica del cielo, pareva di essere « un bambino che gioca con conchiglie sulla spiaggia » e vedeva in ogni linea dello « spazio assoluto » una traiettoria dello sguardo onnipenetrante di Dio (sensorium Dei). E' legge costante di ogni progresso intellettuale che la problematica del mondo cresce con ogni soluzione di determinati problemi. Ogni nuova « relazione » scoperta ne presagisce nuove ancora incognite. Nella nuova fisica il numero delle « costanti » aumenta più rapidamente di quanto si lascino risolvere in leggi realtà prima assunte come costanti. La natura diventa sempre meno « semplice » (H. Poincaré). Immaginiamoci compiuto il processo della conoscenza: non dovrebbe essere allora *tutto* di nuovo un puro miracolo? Non la scienza degli indagatori, ma quella dei maestri di scuola razionalistici avidi di sistema, è in conflitto con la riverenza. Colui che non « espone » nè « dimostra » per scolari, ma « trova » e « indaga », deve lottare ogni momento con il fenomeno che la sua intuizione sorpassa i limiti del suo

intelletto, e che il suo sentimento gli rivela realtà, rapporti di cui egli non si può fare alcun « concetto ».

Ciò che noi chiamiamo « scienza » deve storicamente la sua origine ad un contatto progressivo dello spirito metafisico pieno di stupore e riverenza con l'aspirazione verso regole utili per dominare la materia: un contatto che si riscontra anche nella lenta fusione di un ceto di *liberi* con uno di *lavoratori*. Solo le due cose *unite* potevano dare origine al particolare prodotto « scienza ». Senza il primo fattore essa non si sarebbe mai sollevata oltre ad una raccolta di empiriche regole manuali; senza il secondo essa non sarebbe mai giunta ad assumere quel così fecondo principio meccanicistico che concentra l'interesse gnoseologico ai punti mobili e guidabili dell'universo (1). E' solo in tempi moderni che essa sembra ricordarsi prevalentemente della sua origine « dal basso », e dimenticarsi dei suoi nobili antenati. Ma allora è tempo di ricordarle che senza un atteggiamento di riverenza verso le cose, anche lo *stimolo vitale* del suo proprio progresso sarebbe ben presto esaurito; ed è tempo di metterla in guardia perchè non giunga troppo presto dinanzi all'universo nell'atteggiamento spirituale di coloro cui Schopenhauer non completamente a torto negava la « verecundia », e non dica con loro: « Il mondo? Bella forza ».

---

(1) Per la dimostrazione rigorosa di questa proposizione rinvio al mio libro su « Fenomenologia e teoria della conoscenza », di prossima pubblicazione.

L'AVVENIRE DEL CAPITALISMO

Il capitalismo, anzitutto, *non* è un sistema economico di distribuzione dei beni, bensì tutto un complesso sistema di vita e di cultura. Esso deriva dai fini e dalle valutazioni di un determinato *tipo* biopsichico di *uomo*, il borghese, dalla cui tradizione è alimentato e sorretto. Se questa tesi, che è pur quella di Sombart, è esatta, allora, secondo il principio « cessante causa effectus » e quello non meno valido per cui solo una modificazione (diminuzione) della causa può portare ad una modificazione (diminuzione) dell'effetto, deriva che anche il tramonto del capitalismo può essere atteso solo in quanto e nella misura in cui quel tipo di *uomo* perda il suo predominio: sia che esso rechi già nella propria natura e nell'immanente linea della sua evoluzione un germe di estinzione, sia che il suo ethos venga spodestato dall'ethos di un altro tipo di uomo.

Già in virtù di questa impostazione del problema, impostazione risultante necessariamente dall'indagine sulle cause del capitalismo, resta escluso

che il capitalismo possa scomparire in seguito ad una modificazione — comunque arrecata — degli attuali ordinamenti concernenti proprietà, produzione, distribuzione dei beni economici (che è quanto esigono ed attendono tutti i partiti socialisti); una simile scomparsa non può essere attesa nè portata all'improvviso da una rivoluzione, nè effettuantesi progressivamente attraverso un'evoluzione, secondo certe linee direttive immanenti alla moderna vita economica, (grande azienda, concentrazione di capitale, ecc. ecc.); del resto è uno dei dati più sicuri della scienza economica che tale pretesa linea direttiva non esiste ad es. per l'economia agraria in cui la piccola azienda conserva, rispetto alla grande impresa, una preminenza economica costante che trova la sua spiegazione nella natura stessa della cultura agricola e dell'allevamento del bestiame. La soluzione del problema nel senso sopra accennato è dunque già resa impossibile dal fatto di separare dal complesso unitario della cultura capitalista quella che ne è solo una parte, l'economia, — meglio, la sola industria — e di sperare dalla modificazione primaria di questa una modificazione di tutto il sistema, anche delle « superstrutture » (materialismo storico); in secondo luogo, dal fatto di fondarsi sull'errore causale di considerare il tipo borghese una conseguenza dell'« ordinamento » capitalista (e non viceversa come noi sosteniamo, questo « ordinamento » una conseguenza dello « spirito borghese »); è chiaro pertanto che ogni modificazione del capitalismo è possibile solo in quella misura in cui il tipo di uo-

mo borghese ed il suo « spirito » perdano il loro predominio. Simile avvenimento non può però in nessun caso derivare dal semplice aumento numerico del proletariato come unità di classe e dal conseguente rafforzamento della sua potenza politica e della sua posizione giuridica, già per il semplice fatto che lo spirito di classe del « proletariato » stesso non rappresenta altro che una certa *deformazione* dell'« ethos » di tipo borghese; questo almeno in quanto si possano *generalizzare* riferendoli al « proletariato », inteso come unità di *interessi* economici, quegli atteggiamenti che gli derivano dal particolare stato di oppressione in cui si trova e dalla sua posizione all'interno dello Stato e della società borghesi.

Tanto il modo di procedere rivoluzionario-sindacalista che quello evoluzionario-parlamentare non promettono alcun risultato decisivo finchè le diverse unità in lotta siano animate *comunemente* dallo stesso *ethos borghese* e sia solo l'unità di interesse *economico* e l'opposizione alla minoranza ricca e potente a formare *all'interno* sempre del campo di azione di tale *ethos*, non all'esterno, le unità confliggenti. Le associazioni operaie diventate grandi e potenti, ad es. le vecchie associazioni inglesi si impregnano interamente, secondo quanto dimostra la storia di quelle, di spirito borghese; se viceversa restano piccole e povere, come la maggior parte di quelle francesi, sono in definitiva inefficaci malgrado ogni impeto sindacalista. Altrettanto poco seriamente ci si può attendere l'eliminazione o anche

solo un temperamento dell'ethos capitalista attraverso una *spontanea* attività statale, nel senso di una politica sociale e di assicurazione sempre più estesa che venga spontaneamente svolta dalla minoranza dominante; e tanto meno da prediche o ammonimenti religiosi e morali che si sforzino di dare vita ad una predisposizione amichevole degli animi verso simile politica sociale. Io non dico questo perchè sottovaluti la portata di tali tendenze *all'interno* dell'ordinamento e del sistema capitalista e tanto meno perchè sia del parere che i danni inerenti ad una legislazione sociale (attenuarsi del senso di responsabilità, abbandono allo Stato con un conseguente rilassamento di attività e di energia, burocratizzazione estrema dell'attività produttiva e sovraccaricamento della pubblica amministrazione con una quantità incontrollabile di disposizioni, mania d'assicurazione ecc. ecc.) siano così decisivi da neutralizzarne il vantaggio. Io anzi sono di parere opposto; del resto, non occorre uno sguardo particolarmente acuto per riconoscere che noi navighiamo ormai a vele spiegate nel primo stadio dello Stato socialista e che dovremo proseguire sulla via che conduce a quella meta da Herbert Spencer caratterizzata in morte con le lapidarie parole: «nessuno potrà più fare ciò che vuole, bensì ciò che gli è imposto». Ma il solo fatto che i medicamenti antilibertarii del crescente socialismo di Stato siano stati gli unici capaci di assicurare ancora al popolo il maximum di benessere, è già di per sè una delle peggiori *conseguenze del prevale-*

re dello spirito borghese. Poichè *presupposto di* ogni risultato favorevole di tale politica sociale è per l'appunto la progressiva prevalenza dello spirito borghese, che esige la « sicurezza », sopra un più attivo spirito di intraprendenza, il che si rivela fra l'altro nella burocratizzazione delle imprese. L'effetto quindi che politica e legislazione sociale possono al più produrre non è una modificazione di quell'ethos e di quello spirito da cui l'ordinamento capitalista è in ultima analisi sostenuto, ma è solo un'eliminazione di quei più stridenti disagi e di quelle iniquità che nei confronti delle grandi masse si *possono* e si *devono* dare unicamente sotto il dominio dello « spirito » borghese. La durata di questo però, da tali misure, è piuttosto *prolungata* e *assicurata* che non eliminata e soppressa. Le esigenze infatti che operano all'interno di una simile legislazione sono quelle stesse esigenze di assicurazione di massima dei fondamenti economici della vita, il cui prevalere sopra un'impostazione di vita coraggiosa e fiduciosa abbiamo pur ora riconosciuto come una delle forze fondamentali dello spirito borghese in genere. E' solo la direzione di tali esigenze che è diversa a seconda dei diversi interessi di *classe.* Si aggiunga che lo Stato, nella misura in cui si fa esso stesso imprenditore, e nei limiti almeno in cui vuole ancora concorrere con l'impresa privata e quella degli altri enti pubblici, soggiace alle *stesse* leggi di motivazione economica (massimo lucro ecc.) dell'impresa privata. Anch'esso nei limiti in cui si fa im-

prenditore deve diventare *schiavo* della sua impresa e dell'aumento illimitato di questa. Invece di pagare tributo allo spirito capitalista attraverso la sua organizzazione deve impregnarsene esso stesso, deve esso stesso diventare « imprenditore capitalista » e limitarsi così a camuffare il predominio dello spirito borghese ancora con un *plus d'autorità*. Quand'anche la sua legislazione politico-sociale desiderasse operare con un fine che andasse oltre alla mera tutela a fine economico delle forze lavoratrici, ciò gli sarebbe reso impossibile dalla sua stessa natura di « imprenditore ». Proprio per questo è in un certo senso fondamentalmente *giustificato* il giudizio radico - socialdemocratico che ogni legislazione sociale è in linea di principio impotente di fronte al capitalismo e può essere considerata solo come un surrogato provvisorio che in un certo senso non fa anzi che prolungare la durata di quell'ordinamento. Questa impotenza costitutiva dello Stato sotto il dominio dello spirito e del tipo borghese viene resa ancora più totale da una circostanza importante: quei gruppi cioè e quegli ambienti che non sentono e non vogliono considerare le leggi e le misure sociali come qualcosa che la massa e la sua minaccia strappano violentemente allo Stato dal basso, ma le considerano invece come prodotti di una libera e spontanea attività statale, che deve derivare dal puro senso del dovere dello Stato; costoro — per quanto non appartengano in origine nè biologicamente nè storicamente al tipo borghese — sono stati essi pure, nel

corso della più recente evoluzione capitalista, infettati con tanta virulenza dallo « spirito » di quel tipo da rendere sempre più problematica quella loro spontanea politica sociale. Per conservare sè stessi essi non si sono fatti servi della borghesia in quanto *classe* — ne sono al contrario i nemici più acerrimi — bensì servi dello *spirito* di quella e ciò nel bel mezzo della *lotta contro la borghesia come classe*. Attraverso la mediazione dell'attività esemplare di tipi di imprenditori industriali come quelli rappresentati in Germania nel Reichspartei e nell'ala destra del nazional-liberalismo e — per quanto riguarda vita e costumi — attraverso lo scimmiottamento della nobiltà di origine borghese; con matrimoni e imparentamento con l'alta finanza, con il loro adattarsi allo Stato capitalista quali funzionari al suo servizio, con l'allacciamento progressivo dell'industria alla proprietà fondiaria e l'impregnamento dell'economia agricola di spirito capitalista, essi hanno da tempo perduta quella base storico - tradizionale che una lotta anche solo parzialmente efficace *contro* il capitalismo presuppone. Il fine di questi gruppi si è andato sempre più concentrando sulla conservazione dei resti della loro posizione politica di potenza e privilegio, all'unico scopo di imporre nel modo più totale e unilaterale alla « concorrenza » delle altre classi la *loro* volontà e il *loro* spirito fattosi da tempo capitalista; anche per loro non si può più dunque fare questione di una *risoluta deposizione di tale volere e di tale*

spirito (1). Ciò posto, ogni tentativo di fondare contro la tendenza capitalista un cosidetto « Conservativismo di cultura » deve miseramente fallire. I dandy che aspirano oggi a dare fondamenta spirituali al conservativismo e che dall'improvvisa scoperta del valore delle buone maniere e dell'eleganza nel vestire, progrediscono fino all' accettazione di una cosidetta « Weltanschauung conservatrice » (che non esiste e che essi — ed è la cosa più buffa — desiderano prima « *creare* ») sono tra le apparizioni più ridicole del nostro tempo. Ad ogni modo l'impregnarsi di spirito ed ethos capitalistico di quegli unici gruppi che per il loro tipo biopsichico e per la loro tradizione storica potevano fare ancora attendere una lotta risoluta contro il capitalismo è solo un esempio dell'effettivo attuarsi di una notevole tendenza che governa l'intera evoluzione storico-universale di questo sistema culturale: « tendenza » consistente in questo: che i sistemi di valutazione, nati originariamente dal « risentimento » delle masse e del sostrato più antico delle popolazioni europee — potremmo anche dire, le valutazioni essenzialmente « democratiche » in genere — sono divenute sempre più nel corso dell'evoluzione storica della democrazia e della maggioranza, la valutazione dell'*aristocrazia imperante di fatto e della sua minoranza.* Noi dobbiamo pertanto distinguere ovunque in modo netto « *valutazione*

---

(1) Questo veniva scritto nel febbraio del 1914; molto tempo dunque avanti la guerra.

democratica », « ethos democratico » e la democrazia (politica e sociale) volta a volta sussistente; « valutazione aristocratica » (appunto come tipo di valutazione) e l'aristocrazia volta a volta dominante. Là, due specie di *valutazioni* corrispondenti a due differenziati tipi umani. Qui, due strati di popolazione sussistenti *di fatto*: maggioranza dominata, minoranza dominante. Se questa separazione è rigidamente attuata non è naturalmente escluso che un'aristocrazia e una minoranza che dominino di fatto diventino sempre più depositarie di *valutazioni democratiche* (in parte per l'ascesa e la penetrazione nella minoranza dominante del tipo vitale inferiore e in parte per la conseguente « infezione » col loro spirito dei rappresentanti della minoranza di tipo superiore); come non è escluso che una democrazia e una maggioranza che sussistano di fatto si mostrino sempre *meno* compenetrate di valutazioni democratiche. Il vero germe e la vera origine di ciò che noi chiamiamo trasformazione dello spirito precapitalista in spirito capitalista, o lenta vittoria della morale servile sulla morale dei signori, consiste di fatto proprio in questo progressivo impregnarsi delle *minoranze dominanti* di ethos democratico; *non* dunque nella serie di rivoluzioni e di moti di masse che la storia moderna, per quanto si svolge nell'abito dell'esperienza borghese, enumera contro il predominio di quelle minoranze. Non il grido retorico, giacente solo alla superficie, di « libertà » e « uguaglianza » costituisce l'anima di quei moti, bensì la ricerca di una *minoranza degna del*

potere. Il potere, secondo una legge sociologica fondamentale che von Wieser (1) ha battezzato efficacemente « legge della minoranza », è sempre e ovunque funzione di una *minoranza* (così ad es. persino all'interno del movimento democratico). R. Micels nel suo pregevole libro sopra le « tendenze oligarchiche » all'interno della democrazia moderna, ha dimostrato nel modo più efficace e con l'ausilio di ricco materiale che, *estendendosi* il movimento democratico, al *suo interno* il principio della maggioranza viene sempre più violato. Ma questo principio assolutamente generale non dice ancora nulla se tale « minoranza » sia impregnata di valutazioni democratiche o aristocratiche. L'interna e decisiva vittoria della morale servile nei secoli di predominio borghese consiste appunto nel fatto che la *morale* dei « poveri » (risparmiare! arricchirsi! avere pochi figli! adattarsi! essere furbi! ecc.) è diventata la morale dei *ricchi di fatto* e *della minoranza dominante*. Se questa morale democratica fosse rimasta quella della maggioranza dominata e non fosse diventata appunto la morale della *minoranza dominante*, non si potrebbe *in alcun* modo parlare di una rivoluzione servile nella morale e rispettivamente di un prevalere *del sistema di valutazione inferiore sul sistema di valutazione superiore*. Infatti è sempre e necessariamente una minoranza quella che determina *quali* valutazioni abbiano a prevalere. E' il fatto che le valuta-

(1) Cfr. la notevole esposizione di Federico v. Wieser « Potenza e diritto », Lipsia 1910.

zioni eticamente e biologicamente inferiori siano diventate quelle della minoranza *dominante* ciò che rende la « rivoluzione » una specie di istituzione costante nel corso dell'evoluzione dello Stato moderno; e uno dei tratti caratteristici principali di quelle interne silenziose modificazioni che seguono ad ogni rivoluzione e ad ogni violento moto di massa è *proprio questo*, che lo Stato (come realtà sociologica), sia pure in diversa misura presso i varî popoli, è caduto e cade sempre più in dominio del tipo vitale inferiore o almeno delle sue valutazioni. La idea di un « diritto alla rivoluzione » — che non ha senso là dove la minoranza dominante sia piena di spirito di nobiltà e generosità — acquista la sua giustificazione profonda solo sotto il dominio del borghese.

Se non ci si può attendere un tramonto definitivo dello spirito capitalista da parte del movimento socialdemocratico e della « politica sociale », Sombart sfiora comunque a nostro avviso l'unica possibile e definitiva soluzione circa l'avvenire del capitalismo, quando accenna all'importanza che ha per la questione il problema demografico. Ma in singolare contraddizione con i suoi stessi accertamenti sulle cause ultime dello spirito capitalista, egli si attende uno « sgretolamento del gigante » già da una diminuzione costante delle nascite (accompagnata da una meno forte diminuzione della mortalità) e dalla risultante diminuzione complessiva della popolazione. Se Sombart, come ad es. Rathenau (vedi « Critica del tempo ») fosse del parere che il ca-

pitalismo nel suo complesso è una conseguenza del progressivo aumento della popolazione verificatosi all'inizio e nel corso dell'età moderna — e non invece la conseguenza di una modificazione radicale della struttura economica — allora sarebbe bene accettabile la illazione che il capitalismo debba venire meno nella stessa misura in cui quella causa venga a cessare; mentre l'illazione non è giustificata se la vera radice del capitalismo è data, come Sombart giustamente ritiene, dal predominio di un determinato tipo biopsichico di uomo *differenziato qualitativamente*. Un regresso demografico in tale caso potrebbe avere il solo effetto che, diminuendo la forza di lavoro e la capacità di consumo, si contrarrebbero le *dimensioni* dei risultati economici del capitalismo, senza che peraltro avesse a modificarsi alcunchè dell'ordinamento capitalista in sè, e tanto meno dello « spirito » che lo governa. Anzi la maggiore difficoltà — provocata da un regresso demografico — di una concorrenza nazionale alle popolazioni slave che tale regresso o non presentano o presentano in grado minore, potrebbe tuttalpiù accentuare ancora notevolmente lo *spirito* capitalista. Proprio perchè un ebreo di Galizia — secondo il pregevole esempio di Sombart — guadagna giornalmente 5-10 marchi con lo stesso, o anzi, con un maggior impiego di *spirito* capitalista di quanto non ne impieghi il banchiere berlinese a guadagnarne migliaia, dalla diminuzione degli *effetti* delle imprese condotte secondo quello spirito, non ne risulta diminuito per niente lo « spirito » stesso. Solo

del *lato qualitativo* del problema demografico, non di quello quantitativo, può pertanto farsi questione a proposito del perdurare o meno del capitalismo. La domanda è perciò la seguente: « Esistono nelle effettive correnti demografiche differenziate qualitativamente, cioè a dire nel modo delle nuove composizioni risultanti volta a volta dalla complessiva propagazione dei due tipi biopsichici, motivi e garanzie che lascino presagire la estinzione del tipo d'uomo depositario dello spirito capitalista? »

A questa domanda a nostro avviso si deve rispondere *affermativamente*. E' legge interna del tipo borghese che quelle stesse caratteristiche fondamentali che favoriscono la sua riuscita come imprenditore, mercante ecc. all'interno dell'ordinamento capitalista, importino necessariamente una riproduzione genetica decrescente e con ciò la diminuzione della *trasmissione ereditaria di quei valori* che sono il presupposto dello spirito capitalista. A ragione J. Wolf e altri hanno riferito il singolare parallelismo che si riscontra fra aumento di benessere e diminuzione della prole — fenomeno che storicamente *non è affatto* universale (così ad es. non si verifica nella nobiltà tedesca, si verifica in rapporto perfettamente inverso presso i Cinesi) — ad una stessa causa: al prevalere di un atteggiamento *calcolatore* nell'impostazione spirituale fondamentale dell'uomo di fronte al mondo e alla vita. Questa capacità di calcolo importa contemporaneamente e l'ascesa economica e una diminuita volon-

tà di riproduzione, e con ciò la diminuzione della prole degli elementi più calcolatori. Ma la *predisposizione* a tale calcolo è senza dubbio, secondo quanto si è detto, un valore ereditario collegato ad un tipo vitale inferiore. Ora, anche tale « *predisposizione* » risulta sempre più ridotta attraverso la diminuita riproduzione del tipo calcolatore, sì che questo tipo di uomo viene sempre più escludendosi come tipo umano in genere. A questo tipo « pavido », « calcolatore » si oppone un tipo « credente », « coraggioso », « vitalmente fiducioso ». Se parlo di « credente » non intendo con questo designare gli appartenenti ad una confessione ecclesiastica ortodossa. Qui si parla di un determinato tipo vitale, tale cioè che non si lascia identificare con una determinata comunità storica; di un tipo che si trova in *ogni* forma e in *ogni* specie di comunità sia pure in misura molto differente. Certamente resta il fatto indiscutibile che gli strati religiosamente credenti — cattolici e protestanti — della popolazione presentano, soprattutto i cattolici, un regresso di nascite *minore* che i non credenti; e resta pure il fatto che in tali strati predomina relativamente lo spirito non capitalista. L'accusa di « retrogradi » fatta ai cattolici (« retrogradi » naturalmente solo in riferimento ai valori dell'ethos capitalista) lo dimostra a sufficienza. Ma tale privilegio gli strati credenti *non lo debbono* — come interpretano volentieri pro domo i partiti ecclesiastici — al particolare *contenuto* della loro fede; o all'efficacia del precetto morale « siate fecondi e moltiplicatevi », e

tanto meno alla lotta dei padri confessori contro ostacoli frapposti preventivamente al concepimento ecc., ma al contrario è l'appartenenza dei nuclei fondamentali dei credenti al tipo vitale dall'atteggiamento fiducioso, credente, quello che *ha fatto sì* che essi restassero credenti anche in senso ecclesiastico e che possedessero la « morale » favorevole appunto alla riproduzione. Comunque, questa connessione interna fa sì che attraverso all'aumento relativamente maggiore di rappresentanti di questo tipo si annunci la vittoria progressiva di tutti quei fattori di generale Weltanschauung che all'interno della chiesa cattolica possono ancora opporsi al capitalismo.

A confermare la lenta estinzione del tipo borghese si può aggiungere un ulteriore visibile indizio: è la constatazione recentemente fatta dal Dr. Teilhaber dell'*estinzione dell'ebreo tedesco*, estinzione proporzionale alla posizione di preminenza da esso acquistata all'interno del capitalismo e alla sua contemporanea uscita dalla misteriosa sfera di protezione della tradizione familiare ebraica. Rispetto a questo tipo — cui il Sionismo, che è forte e nobile, contrappone, con l'intimo diritto di conservazione del grande popolo, un *altro tipo*, perseguitando il primo sanguinosamente spesso ma pur con giustizia fin nel profondo dell'onore e della coscienza, — rispetto a questo tipo, si realizza in piccolo e cronologicamente in precedenza il *tragico destino* che si realizzerà rispetto al tipo borghese in genere; il quale con tutte le sue attitudini eredita-

rie, nel bel mezzo della conquista del potere, nel bel mezzo della vittoria economica, rovinerà vittima di una lenta e progressiva eliminazione dal piano della storia.

Questa tendenza d'autoeliminazione del tipo depositario dello spirito capitalista conserva la sua direzione, malgrado tutte le *complicazioni* che possano eventualmente sorgere per via della pressione esercitata dagli strati sociali inferiori sui posti lasciati vuoti dagli attuali potenti e benestanti (e rispettivamene dalle masse ebraiche slave), o la sostituzione, nell'industria, delle masse operaie slave alle maestranze locali regredienti demograficamente.

Tutte queste masse infatti, pur premendo, sono insieme depositarie di uno spirito capitalista sempre più attenuato. La tendenza qualitativa fondamentale del movimento demografico non consiste nel fatto che vengano sempre più eliminati gli *strati capitalisti* dominanti: tali «strati» potrebbero venire sostituiti a piacere, sì che la loro eliminazione non avrebbe alcuna rilevanza per il perdurare o meno del capitalismo. Consiste invece nel fatto che vengono sempre più eliminati *quei valori ereditari che sono presupposto* dello spirito capitalista, e con ciò il *tipo* che di tale spirito è depositario.

Solo qui noi vediamo *l'estrema* garanzia per lo « sgretolamento del gigante ».

Tutto il complesso di fenomeni specifici che attualmente indicano e inducono alla stessa conclusione sono derivati da tale fatto. Ed ogni orientamento di un « dovere » etico o politico che pos-

sa accelerare il processo di tale sgretolamento può avere significato solo all'interno di questo processo *necessario* e sottratto alla nostra volontà cosciente.

La nostra vita attuale è ricchissima di segni premonitorî. Così all'interno della vita economica non solo l'interna burocratizzazione delle imprese, cui Sombart giustamente accenna, e la concomitante formazione di una nuova classe di « *impiegati privati* », ma ancor più la nuova *autointerpretazione* che danno gli imprenditori di sè come di capi e guide del lavoro economico nazionale, vorrei quasi dire, come di supremi impiegati di controllo della produzione e della circolazione dei beni. Si diffonde sempre più fra gli strati dominanti della vita economica un senso di vergogna, meglio di schifo della mera ricchezza, senso sorto principalmente per la sproporzione fra la ricchezza e la effettiva possibilità di goderla da parte di una famiglia sia pure fino agli ultimi nipoti — ripugnanza per la torta troppo grossa. — Per questo riguardo a prese di posizione e idee come quelle di Walter Rathenau (1) dovrebbe potersi ascrivere un significato più tipico che individuale.

Ma ancor più profeticamente eloquente ci appare il complesso delle tendenze attuali all'*esterno* della vita economica, tendenze che aspirano anzi a limitare il significato di quest'ultima sulla vita dell'uomo alla sua effettiva misura. In esse per

---

(1) W. Rathenau « Zur Kritik der Zeit » e « Mechanik des Geistes », Berlino 1914.

la prima volta, e ancora abbastanza timidamente, cleva il capo il nuovo tipo di uomo, *quel* tipo che l'età capitalista aveva eliminato. Anzitutto le nostre preoccupazioni più gravi hanno preso un'altra direzione rispetto a quelle dei nostri padri. Esse, liberandosi dalla contrapposizione economico-sociale di ricco e povero, che si va lentamente ma sicuramente eliminando, si sono rivolte con intensità sempre maggiore *alle questioni* che concernono la vitalità, la salute del popolo e della stirpe, tanto fisica che psichica. La tubercolosi comincia ad apparirci come un male peggiore che non la ancor sussistente miseria. La questione degli alloggi e la costruzione di abitazioni alla periferia della città anche per la parte meno abbiente della popolazione non ha più il solo significato di funzione dipendente da una differenza di capacità economica, ma quello che le compete *di per sè*, di problema concernente la sanità pubblica e un regime di vita naturale. Negli aspetti multiformi che presentano i movimenti giovanili, dai Wandervogel e dagli Esploratori su fin alla Lega giovanile tedesca, nel rinnovato *amore* della gioventù per natura e sport, nel suo disprezzo crescente della pura erudizione e dell'intellettualismo, nel suo atteggiamento che è più curato e più disciplinato persino nell'apparenza esteriore, nel ripudio a vantaggio di un'impostazione di vita coraggiosa e realistica di *quel tipo* di romanticismo e di fantasticheria cui nei padri soleva tenere dietro tanto rapidamente un filisteismo estremo, nel prevalere nei giovani di un in-

teresse *politico* in confronto a quello sociale economico dei loro padri, nel loro atteggiamento di indagine serio e libero di fronte ai problemi religiosi — che significato avrebbero ormai per loro i Haeckel e gli Ostwald? —, non ultimo infine una trasformazione del loro ideale erotico sessuale in una forma più *libera* rispetto a tradizione, convenzione, autorità di genitori o di chi altro, e contemporaneamente *più vincolante* rispetto alla propria coscienza; — in tutto questo si riscontrano dei punti di partenza che fanno attendere una radicale modificazione del tipo che sarà chiamato in futuro al governo delle cose pubbliche. Questi tratti caratteristici della nuova gioventù non si limitano alla Germania. Per quanto riguarda ad es. la Francia, osservatori competenti riferiscono di una stessa trasformazione che del resto si è già manifestata chiaramente nel moto studentesco contro la Sorbona inariditasi nell'erudito positivismo. Anche per quanto riguarda in genere la Weltanschauung giovanile in formazione vanno scomparendo quegli atteggiamenti di stanchezza spirituale: scetticismo, relativismo, stoicismo, grufolamento nel proprio io; mentre si progredisce intensamente verso un più *immediato* contatto con le cose, verso una *conoscenza assoluta* che tempra carattere e capacità d'azione, verso una dedizione più espansiva nei confronti del mondo. Tutte queste modificazioni fanno concepire speranze per il fatto che non sono limitate a determinate *classi* o a determinati *partiti* sociali ma compenetrano del loro nuovo spirito tutte le classi.

Perchè se per debellare il capitalismo si tratta di togliere il predominio a un determinato *tipo* ed ai suoi ideali, ci si può attendere qualcosa di decisivo solo da trasformazioni come le *precedentemente accennate* e non dalla vittoria di una determinata «classe» o di un determinato «partito».

Oltre che nel fenomeno della «nuova gioventù» il movimento anticapitalista si manifesta in primo luogo nella rinnovata *serietà* con cui vengono trattate le questioni dell'amore e della morale sessuale. Storicamente una delle radici del capitalismo va ricercata nella indisceverata mescolanza del tipo vitalmente nobile con quello comune, provocata sia da interessi utilitaristici sia da uno stimolo puramente sessuale. Sombart nel suo «Lusso e Capitalismo» ha documentato con quanta efficacia la lussuria delle «femmine», che parallelamente al tramontare del «matrimonio di casta» e al sorgere del matrimonio di classe e a quello di denaro, si sono diffuse parassitariamente in tutte le possibili forme sociali, dalla cortigiana di classe alla prostituta da marciapiede, abbia affrettato e favorito lo sviluppo del capitalismo, anche all'infuori del danno *arrecato alla discendenza*. Infatti sensualità indisceverata e spirito di affari si *corrispondono* ed *alimentano* reciprocamente; e di conseguenza anche matrimonio di denaro e prostituzione. Il tipo borghese è il depositario dell'ethos che li produce sempre di nuovo. Gli «affari», al borghese, lasciano tempo solo per una rapida e puntuale soddisfazione delle sue lune sessuali, non per *l'amore*; e lusso e

raffinatezza gli hanno da sostituire la gioia più profonda della fedeltà. L'attuale movimento europeo tende a spezzare questo interno e *ferreo* collegamento; e lo fa in quanto si oppone ugualmente da entrambe le parti, dall'alto e dal basso, alla morale dei padri. Esso distingue all'interno delle relazioni, siano o non siano formalmente matrimoniali, le « cattive » e le « buone », quelle « per bene » e quelle « disoneste »; esso ridà alla scelta erotica serietà, responsabilità e quella *libertà* che è indipendente dalla morale borghese dell'« affare »; morale per burla (sia poi drappeggiata come cristiana o atea). Esso intimamente si distoglie pieno di schifo dal significativo sorrisetto da salotto e da club — sorrisetto che è indice di tutta una Weltanschauung — sempre pronto a comparire quando il discorso fosse venuto a cadere su « questo punto »; meglio, non pieno di schifo ma semplicemente annoiato. « Questo punto » ha cessato di essere tale, ma è ormai una cosa seria che si esamina e si guarda in faccia.

Lo sguardo si *distoglie* dalle capriole e dalle canzoncine delle donnine che avevano tanta parte nella fantasia dei cari padri, dalla commedia dell'adulterio e da analoghi « scherzetti ». Il trattamento dei fattori che determinano la composizione qualitativa della generazione futura ha cessato di essere tanto una questione d'affari che un « piccolo scherzo ». Come sono viceversa decadute a « piccoli scherzi » a petto di tali questioni, le rughe di seria importanza dei cari padri nell'atto di stipula-

re un nuovo contratto — non in sè e per sè e nel l'ambito che loro compete ma a petto dell'enorme problema a quale donna io mi possa e mi debba unire!

Il *respiro di sollievo* dalla pressione del capitalismo non è meno sensibile nel rapporto interno fra attività culturale e società produttrice. Sostanzialmente i capi dei movimenti spirituali odierni sono d'accordo almeno nel precisare negativamente che mondo ed anima non sono delle complicate macchine — sia con o senza « soggetti » calcolanti — e che le concezioni del mondo della filosofia recente non erano fondamentalmente che *proiezioni convenienti di indirizzi borghesi*, su di un mondo cui è dato ora di estendersi in un'infinita varietà e duttilità dinanzi agli occhi giovani ed attoniti di coloro che osano avvicinarglisi umili e pii, prescindendo dagli scopi utilitaristici dei borghesi. Sociologicamente poi poeti, artisti, indagatori di ogni genere vanno rendendosi sempre più chiaramente conto dell'inconscio *asservimento* al gusto borghese cui erano soggiaciuti, riguardo a contenuto, stile, forma espositiva, metodi del pensiero e dell'osservazione (sia seguendo questo gusto e questa impostazione di tipo borghese, sia pure — dipendenza non minore — opponendoglisi diametralmente), per il solo fatto di vivere nel suo ambito e lasciarsi da esso nutrire, o di operare all'interno di istituzioni culturali statali che il tipo borghese tiene in sua mano. Essi imparano umilmente che *nessuno* spirito e *nessuna* coscienza possono essere così forti e liberi da non cur-

varsi segretamente in qualche modo (e doppiamente peggio se ciò avviene incoscientemente) allo spirito di coloro che nutriscono il suo corpo. Ed i forti ne deducono le seguenti conseguenze: I assioma: « tanto poco come io, in quanto produttore di una qualsiasi opera di cultura spirituale, devo qualcosa alla società economica, altrettanto poco mi deve la società per ciò che io produco ». II assioma: « dal momento che io, pur indipendente nella mia produzione, faccio pur sempre parte di questa società economica, ho il dovere di nutrirmi onestamente in modo *parallelo e indipendente* alla mia attività culturale ».

Io so benissimo che le vie estremamente varie di esecuzione pratica di questi « assiomi », se in parte sono poco battute, in parte non sono neppure aperte. Noi torneremo altra volta su questo aspetto tecnico della cosa: ma io so che questi assiomi covano come fuoco nell'anima della gioventù culturale attiva e che questo fuoco saprà procurarsi forza e volontà. Dietro al sorprendente modello etico di un'indipendenza interna ed estrema dal capitalismo, che Stefan George ed il suo ambiente hanno dato in un tempo in cui le condizioni generali erano ancora molto peggiori di quanto non siano oggi — noi, da tale ambiente siamo personalmente lontani, e non parliamo qui della sua arte — si formano attualmente in arte e negli ambienti scientifici tutta una serie di analoghe comunità raccolte intorno alle fondamentali impostazioni spirituali di forti personalità, in cui si va formando piano e

silenziosamente una nuova atmosfera culturale. Esse dovranno tenersi ancora a lungo lontane dalle istituzioni culturali pubbliche e ufficiali — per quanto amichevoli possano essere le loro relazioni con gli appartenenti a quelle istituzioni —, fino al momento in cui potranno permeare anche queste del proprio spirito e della propria essenza. Da minoranze apolitiche di questo genere che ripudiano *categoricamente* già le categorie introduttive all'attuale plebe colta ufficiale e al concomitante elemento, fatalmente negativo, della massa e del giornale, c'è da attendersi per un effettivo superamento del capitalismo come sistema culturale molto più che non da tutte le lotte che avvengano all'interno di qualche partito o di qualche categoria di interessati, i quali avvolti tutti dall'ethos capitalista, tanto meno se ne rendono conto con quanta maggiore violenza si battono l'uno contro l'altro.

Se non sbagliamo anche la cosidetta « marcia trionfale del capitalismo intorno al mondo » che ancora poco fa pareva puntare addirittura sulla luna e ci conduceva all'atto di scrutare tutt'intorno al globo, per constatare se per caso ci fosse ancora un angolino che la plebaglia borghese non avesse ancora insudiciato, comincia a toccare il suo confine. Anche se alcuni strati degli Stati Balcanici, della Turchia, dell'Egitto, della Persia, ma soprattutto della Cina e del Giappone si affannano oggi con tutta diligenza di appropriarsi i metodi scientifici positivistici dell'Europa, e metodi appropriati di fabbricazione e di commercio; anche se sembra

vicinissima l'universalizzazione della meccanistica capitalista; da tempo, da anni, i più *nobili* rappresentanti di tali popoli sanno che questa, a torto chiamata « Europeizzazione », può toccare solo la superficie più esterna dell'anima e della vita e che le posizione spirituali fondamentali — in religione, morale, arte, in tutto ciò insomma che attiene al *senso* stesso della vita — ne restano assolutamente incontaminate rimanendo in attesa, dopo un parziale compimento del necessario processo di meccanizzazione ed un conseguente ravvicinamento di civiltà di tutti i popoli della terra, dei loro *nuovi proprii* compiti (1). Ed i migliori figli di quei paesi sanno ancora di più: sanno che lo « spirito » che invia loro come suoi ultimi raggi questi messaggi dell'Europa occidentale, sta lentamente *estinguendosi* proprio nel centro della sua origine. Ognuno di questi paesi ha i suoi Dostojewski, i suoi Solovjeff, i suoi Tolstoy che sorridono ironicamente della frenesia di europeizzazione che ha preso le patrie masse borghesi, perchè sanno che quella « vecchia » Europa che viene a loro sprofonderà in sè e farà posto ad una nuova più *nobile* Europa nel momento stesso che la massa, nei loro popoli, giubilerà di vittoria per essere riuscita finalmente di mettersi a paro dell'Europa nella sua civilizzazione. E frattanto l'Europa veramente giovane si ergerà al loro fianco. Già attualmente sono solo le « persone colte » degli Stati Sudamericani, alcuni

(1) Cfr. nel mio libro sul « Genio della guerra ecc. » il cap. sulla « Solidarietà d'Europa ».

Rumeni, Serbi, Bulgari, Giapponesi ad attendersi che il progresso della « scienza moderna » ad es. della fisiologia o della psicologia sperimentale dia loro la soluzione di problemi metafisici: soluzione che viene loro data dalla religione corrente. Queste persone colte credono quello che da noi non crede più che la massa e che credevano 100 anni fa circa quelli che erano « colti » fra i nostri padri. Non è remoto il tempo in cui a cose simili non crederanno che i negri dell'Australia.

INDICE

Nota introduttiva . . . . . Pag. V
Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali . . . . » 1
I. Fenomenologia e sociologia del risentimento . . . . . » 9
II. Il risentimento e la valutazione morale » 69
III. La morale cristiana e il risentimento » 75
IV. Risentimento e «umanitarismo» moderno » 125
V. Risentimento ed altri valori della morale moderna . . . . . » 161
Riabilitazione della virtù . . . . . » 223
L'avvenire del capitalismo . . . . . » 257

8637

FINITO DI STAMPARE IL GIORNO
15 OTTOBRE 1936 (XIV) PER CONTO
DELLA CASA ED. VAL. BOMPIANI
COI TIPI DELLE
ARTI GRAFICHE CHIAMENTI
IN VERONA

«IDEE NUOVE»

MAX SCHELER

LA CRISI DEI VALORI

PER LA RIABILITAZIONE DELLA VIRTU' — IL RISENTIMENTO NELLA MORALE — L'AVVENIRE DEL CAPITALISMO:

Nota introduttiva di Antonio Banfi
Traduzione dal tedesco del Dott. F. Sternheim

I tre saggi più vivi del pensatore più acuto, più vivace, più indipendente, più discusso del dopo-guerra in Germania.

L'analisi della civiltà borghese, le forme e gli sviluppi della sua crisi in ogni campo, la natura e gli aspetti del problema morale nella nostra età, la critica al moralismo astratto, la difesa della virtù concreta in nome di un ideale di aristocrazia, generosità, ardimento, la rivalutazione etica della carità eroica cristiana si sviluppano sulla trama di sottili, penetranti intuizioni psicologiche e culturali in uno stile terso, vivido, denso, nervoso, attraverso cui acquistano insospettato rilievo gli aspetti, i sensi, i valori più intimi della vita.

290 pagine - Lire 14.—

BOMPIANI